Herder, Johann Gottfried von

Hoffart, Elisabeth

Herders "Gott".

Bausteine
zur Geschichte der deutschen Literatur
Herausgegeben von Franz Saran
Professor an der Universität Erlangen
Band XVI

Herders „Gott“

Von

Elisabeth Hoffart

Halle a. S.
Verlag von Max Niemeyer
1918
Printed in Germany
IV M

Bausteine
zur
Geschichte der deutschen Literatur

Herausgegeben

von

Franz Saran
Professor an der Universität Erlangen

XVI

Elisabeth Hoffart

Herders „Gott"

Halle a. S.
Verlag von Max Niemeyer
1918

Herders „Gott“

Von

Elisabeth Hoffart

Halle a. S.
Verlag von Max Niemeyer
1918



Meinen Eltern

Inhalt.

Bibliographie.

Joh. A. Dietterle, Die Grundgedanken in Herders Schrift „Gott" und ihr Verhältnis zu Spinozas Philosophie. Theol. Studien und Kritiken, Bd. 87, S. 505—55 (1914).

Nach einer kurzen Inhaltsangabe der Gespräche in Form eines Auszuges stellt der Verfasser Herders Verhältnis zu Spinoza in seinen Grundzügen zutreffend dar.

Heinrich Erdmann, Herder als Religionsphilosoph. Marburger Dissertation 1866.

Herders religionsphilosophische Gedanken sind aus den in Betracht kommenden Schriften bloß ausgezogen.

Wilhelm Fischer, Herders Erkenntnislehre und Metaphysik. Leipziger Dissertation, Salzwedel 1878.

Ebenfalls im wesentlichen bloß ein Auszug.

A. C. M. Giffert, The God of Spinoza as interpreted by Herder. Hibbert Journal Vol. III, 1905 (S. 706—26).

Die Abhandlung legt die Herdersche Umgestaltung des Spinozismus im wesentlichen in Form einer Inhaltsangabe der Gespräche dar. Die Behauptung des Verfassers, Herder deute den Sinn der Ausführungen Spinozas richtig, wenn er seinem Gott unendliches Denken beilegt, dürfte sich in dieser uneingeschränkten Form nicht halten lassen. Im übrigen wird auf die historische Bedeutung von Herders Spinozaauffassung hingewiesen.

Rudolf Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken. Berlin 1885.

Die für alle Herderforschungen grundlegende Biographie gibt genaue Auskunft über die biographischen und stofflichen Voraussetzungen der Spinozagespräche, findet treffende Worte über Herders Verhältnis zu Spinoza, Leibniz und Shaftesbury und liefert eine ausführliche Inhaltsangabe der Herderschen Schrift (Bd. II, S. 265—99).

L. Keller, Johann Gottfried Herder. Seine Geistesentwicklung, seine Weltanschauung. Jena 1910.

War mir nicht zugänglich.

Moritz Kronenberg, Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg 1889.

Bei der Erörterung der Spinozagespräche kommt es dem Verfasser vor allem auf Herders Verhältnis zu Leibniz an. Dieses steht im Vordergrund und wird auch gut dargelegt. Doch vermißt man eine Betonung des Einflusses Shaftesburys auf Herder.

Eugen Kühnemann, Herder. München 1912.

Kühnemann gibt eine schöne Darlegung der gedanklichen Bedeutung der Gespräche, sagt ein kurzes, aber treffendes Wort über die Umgestaltung des Spinozismus durch Shaftesburysche und Leibnizsche Gedanken (S. 428—41).

— Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Berlin 1893.

Die tiefe Bedeutung von Herders „Gott" für seine Persönlichkeit wird überzeugend dargelegt.

Walther May, Herders Anschauung der organischen Natur. Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, Bd. IV, S. 8—39 (1912).

Herders Naturanschauung wird gut entwickelt.

Ferdinand Jacob Schmidt, Herders pantheistische Weltanschauung. Berliner Dissertation 1888.

Der Verfasser zeigt, wie vor allem Shaftesbury und Leibniz Herders Weltanschauung bestimmen, wie Herder Spinoza durch Leibniz umgestaltet; vor allem aber weist er vorzüglich nach, daß Shaftesburys Gedanken von grundlegender Bedeutung für Herder, von nachhaltigster Wirkung auf ihn waren. Herders Weltanschauung wird begriffen als durch Shaftesburys Pantheismus bestimmt und mit Leibnizens Idealismus ausgebaut.

W. v. Schnehen, Herders religiöse Weltanschauung. Wartburgstimmen, 1. Jahrg., 5. Heft, November 1903, S. 83—99.

Der erste Teil gibt einen in der Hauptsache den Spinozagesprächen entnommenen Auszug der Herderschen Gedanken über Gott, Natur und Menschenwesen, der zweite beleuchtet kurz Herders Verhältnis zu Leibniz und Spinoza und hebt die für Herders Weltanschauung wesentlichsten Hauptgedanken in ihrer Bedeutung heraus.

G. Schneege, Goethes Verhältnis zu Spinoza und seine philosophische Weltanschauung. Philosophische Monatshefte 27, S. 385—409, 513—27.

Auch Herders Standpunkt Spinoza gegenüber und seine Einheit mit dem Goetheschen wird kurz erörtert.

Hermann Schwarz, Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 157.

Schwarz' Ausführungen dringen am tiefsten in Herders Gottesanschauung ein. Die nähere Auseinandersetzung mit ihnen erfolgt innerhalb der vorliegenden Arbeit.

C. Siegel, Herder als Philosoph. Stuttgart und Berlin 1907.

Der erste Teil bietet eine Inhaltsangabe der Gespräche (S. 73—82), und auch was im zweiten, dem systematischen Teil in dem Abschnitt „Gott und Welt" gesagt ist, geht nicht sehr wesentlich über Stoffliches hinaus (S. 147—55). Die Bemerkung auf S. 75, daß die Umgestaltung des Spinozistischen Systems durch den Leibnizschen Kraftbegriff nur eine „kleine Umbiegung" sei, dürfte nicht richtig sein.

Bernhard Suphan, Goethe und Spinoza. Festschrift zu der zweiten Säcularfeier des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums zu Berlin. Berlin 1881 (S. 159—93).

Die Abhandlung gibt die Grundzüge von Goethes und Herders Verhältnis zu Spinoza, schildert das letztere gut als Umdeutung des Spinozismus durch Shaftesburysche und Leibnizsche Gedanken.

Wilhelm Vollrath, Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza. Gießener Dissertation, Darmstadt 1911.

Der Verfasser weist nach, daß die erste Bekanntschaft Herders mit Spinoza in das Jahr 1769 fällt. Sodann legt er Spinozas Einfluß auf Herder dar, überschätzt ihn aber zweifellos. Die „metaphysische Einheit", von der so sehr betont wird, daß sie Herder an der Hand Spinozas aufgegangen sei, ist kein ausschließlich Spinozistischer Gedanke, ist z. B. bei Shaftesbury ebenfalls vorhanden, und abgesehen davon ist das Bedürfnis nach einer letzten Einheit in aller Mannigfaltigkeit tief im Herderschen Geist selbst begründet. — Außerdem durften die Einflüsse Leibnizens und Shaftesburys auf Herder zwar bis zu einem gewissen Grade zurücktreten, aber doch nicht so völlig außer acht gelassen werden, wie es geschieht. — Zum Schluß gibt der Verfasser eine zum Teil sehr gute Inhaltsangabe der Spinozagespräche, hebt die Hauptunterschiede des Herderschen und des Spinozistischen Weltbildes heraus. Seine Ansicht indes, der Daseinsbegriff bei Herder sei dem Spinozistischen Infinitum nachgebildet, dürfte zurückzuweisen sein.

Außerdem wurde benutzt:

Ferdinand Bulle, Zur Struktur des Pantheismus: Die Kategorie der Totalität in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften. Euphorion Bd. 21, 1914.

Theodor Camerer, Die Lehre Spinozas. Stuttgart 1877.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. I, Teil II. Heidelberg 1889.

G. Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten. Leipzig 1889.

Karl Hase, Hutterus redivivus. Leipzig 1862.

Friedrich Alfred Schmidt, Friedrich Heinrich Jacobi. Heidelberg 1908.

Heinrich Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Neudrucke seltener philosophischer Werke Bd. VI. Berlin 1916.

Hermann Schwarz, Pantheistische Religiosität und theologische Kosmologie. Die Geisteswissenschaften, 1. Jahrg., Heft 26.

Bernhard Suphan, Herders sämtliche Werke. Berlin 1877—1889. „Gott" Bd. XVI, S. 401—580.

Wilhelm Windelband, Geschichte der neueren Philosophie Bd. I. Leipzig 1878. Hier insbesondere die Abschnitte über Spinoza und Leibniz.

Einleitendes.

Mit Recht bezeichnet Eugen Kühnemann Herders Gespräche über „Gott“ als das letzte Wort der „Ideen“.[1]) Die metaphysischen Überzeugungen Herders, auf denen sein großes Hauptwerk ruht, die es aufbauen und tragen, die in ihm aber mehr vorausgesetzt als entwickelt sind, bedurften notwendig einer besonderen zusammenhängenden Darlegung, und eben diese wird uns in dem „Büchlein mit dem vierbuchstabigen Titel“ geboten. Mitten unter der Arbeit an den „Ideen“ entstanden, unmittelbar nach der Beendigung ihres dritten Teiles (Februar und März 1787),[2]) zu der Zeit, da Herder auf der Höhe seiner Reife stand, da der innige Freundschaftsbund mit Goethe sein Schaffen zu einer Stufe der Vollendung emporhob, die ihm weder vorher noch in seinen späteren Jahren eigen war, ist diese Schrift von größter Bedeutung sowohl für das Verständnis der „Ideen“ wie für dasjenige von Herders Persönlichkeit überhaupt. Sie ist im vollen Sinne des Wortes ein Glaubensbekenntnis Herders. „Mit der frömmsten Seele“ schrieb er daran;[3]) die Übersendung des Buches an Georg Müller begleiteten die Worte: „Hier ist Gott. Es ist der meine; ich habe daran mit sonderbar innerer Überzeugung geschrieben.“

In mannigfacher Weise hat man dem Wert der Gespräche bereits Rechnung getragen. Insbesondere über die Quellen der darin entwickelten Weltanschauung Herders ist manches Vorzügliche gesagt worden.[4]) Aber eine in jeder Beziehung erschöpfende Darlegung des

---

1) E. Kühnemann, „Herder“ S. 428—429.

2) Haym II S. 284—285.

3) Haym II S. 292.

4) Siehe die vorstehende Bibliographie.

Gedankengehalts der Schrift, wozu vor allem eine genaue Untersuchung ihres Gottesbegriffes gehört, wurde bisher noch nicht geliefert. Die folgende Abhandlung stellt es sich deshalb zur Aufgabe, Herders Weltanschauung, wie sie sich in seinen Spinozagesprächen darstellt, genau zu ermitteln und ihr Verhältnis zu ihren Quellen in den Hauptzügen festzustellen, und zwar geschieht dies mit Hilfe einer Aufarbeitung und systematischen Umordnung des gesamten in Herders Schrift gegebenen Stoffes. Nur auf diesem Wege können wir der überreichen Fülle der Ideen gerecht zu werden hoffen, die in diese Schrift von geringem äußeren Umfang zusammengedrängt ist.[1])

Über die beiden Ausgaben des Buches, von denen die erste 1787, die zweite 1800 erschien, sowie über seine stilistische Form ist bereits von B. Suphan und vor allem von R. Haym in genügender Ausführlichkeit gehandelt worden,[2]) sodaß es an dieser Stelle genügt, das Wesentliche kurz zusammenzustellen. Den eigentlichen Gedankengehalt der Schrift hat die zweite Ausgabe nicht verändert. Den Hauptunterschied spricht der neue Titel aus. „Einige Gespräche über Spinozas System" lautet er in der zweiten Ausgabe.[3]) Noch weitgehender als die erste steht sie unter dem Zeichen der Auseinandersetzung mit Spinoza: Worte des Niederländers werden häufiger angeführt, zu seinem System an einzelnen Punkten eingehender Stellung genommen. Der Gegensatz zu Kant hat sich 1800 noch verschärft, und in der Vorrede fallen einige Worte entschiedener Ablehnung gegen Fichte und Schelling. Als Zeugnis für die Übereinstimmung Herders mit den metaphysischen Überzeugungen Lessings läßt Herder diesen „über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" ein Wort sagen, und um den Dreiklang „Spinoza, Leibniz, Shaftesbury", der viel zu dem eigentümlichen Gepräge des Büchleins beiträgt, noch zu

---

[1]) Die erste Anregung zu der vorliegenden Arbeit und manchen wertvollen Wink gab mir Herr Professor Hensel in Erlangen. Die Methode ihrer Durchführung ist dieselbe, welche bei allen in diesen „Bausteinen" veröffentlichten Arbeiten angewendet ist. Herr Professor Saran selbst machte mich auf diese Methode aufmerksam und stand mir bei ihrer Durchführung und auch in sachlicher Hinsicht mit seinem Rat zur Seite. Beiden Herren spreche ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus.

[2]) Suphan XVI S. 625; Haym II S. 694—96 und 298—99.

[3]) Vgl. Suphan XVI S. 401.

vervollständigen, schließt er es mit dem in schöne Verse umgegossenen Naturhymnus des englischen Moralphilosophen ab. Außer diesen Ergänzungen sind auch Streichungen in der zweiten Ausgabe zu verzeichnen, die durch Herders verändertes Verhältnis zu Jacobi veranlaßt sind. Die durch den Streit um Spinoza in den achtziger Jahren zwischen den beiden Männern aufgerichtete Mauer war seit ihrer Zusammenkunft und Versöhnung in Aachen (1792) wieder gefallen. Infolgedessen ließ sich Herder durch die freundschaftliche Rücksicht bestimmen, alle gegen Jacobi gerichteten Stellen der ersten Ausgabe, die für diesen irgendwie verletzend sein konnten, in der zweiten zu tilgen. Dazu gehören sowohl die kritischen Bemerkungen gegen Jacobis Glaubensbegriff, als auch die wenigen Sätze, die eine Sympathie für Mendelssohn bekundeten.

In der vorliegenden Arbeit wird die erste Ausgabe zugrunde gelegt. An Stellen, wo die zweite eine Erweiterung oder Ergänzung der in der ersten ausgeführten Gedanken bedeutet, darf sie ohne weiteres mit herangezogen werden. B. Suphan bezeichnet mit Recht die Ausgabe von 1787 als die literarisch wertvollere. Denn obwohl die Spinozagespräche Herders eigenste und innerste Gedanken über Gott und Welt wiedergeben, denen gegenüber der Beziehung auf die äußeren Zeitumstände nur eine Bedeutung zweiten Ranges zugestanden werden kann, so trägt die Schrift in ihrer ersten Ausgabe trotzdem das deutliche Gepräge der Konstellation, während der sie ans Licht trat, ist sie ein Denkmal für die Scheidung der Geister, die sich vollzog, als zwischen Jacobi und Mendelssohn der Streit um Lessings Spinozismus entbrannte.[1]) Mit Lessing sich eins wissend, schieden sich Herder und Goethe mit ihrer panentheistischen Weltanschauung, die sich mit Gedanken Spinozas verwandt fühlte, von Jacobi, dem „extramundanen Personalisten". Dieser Gegensatz kommt allein in der ersten Ausgabe der Gespräche voll zum Ausdruck, und so ist diese zugleich ein Denkmal für die damalige Einheit der Überzeugungen Herders und Goethes. Am 28. August 1787, an seinem Geburtstag, kam das Büchlein in Goethes Hände, der damals gerade in Italien weilte. Die Antwort, die er von Rom aus an Herder sandte, war rückhaltlose und freudige Zustimmung.

[1]) Der Spinozastreit wird hier als bekannt vorausgesetzt; ausführlich unterrichtet über ihn H. Scholz in der Einleitung zu seiner Herausgabe der „Hauptschriften zum Pantheismusstreit". (Vgl. die Bibliographie.)

Er bekannte sich mit der im „Gott" entwickelten Weltanschauung völlig eins.[1])

Es bleibt noch übrig, mit wenigen Worten auf die stilistische Form des Herderschen Werkes einzugehen. Die Gesprächsform war für Herder die gegebene, weil ihm der Inhalt der Schrift wohl zum großen Teil in Gesprächen mit Goethe und Karoline erwachsen war. An Goethe, Herder und Karoline dürfen uns ruhig Theophron, Philolaus und die im fünften Gespräch hinzukommende Theano erinnern.[2]) Obwohl aber Herders „Gott" aus der lebendigen Unterredung heraus entstanden ist, hat es der Verfasser doch, wie Haym mit Recht betont, keineswegs erreicht, den künstlerischen Anforderungen, die die Gesprächsform stellt, gerecht zu werden. Der anfängliche Gegensatz zwischen Theophron und Philolaus verwischt sich schnell, schon im zweiten Gespräch sind sie einander so gleich, daß jeder meist nur die Rede des andern fortsetzt, die Gesprächsform fast ohne weiteres auch fallen gelassen werden könnte. Dieser Mangel des Werkes ist tief in Herders Natur begründet, der nicht Dramatiker und Dialektiker, sondern Redner und Prediger ist. Und eben deswegen macht sich der Mangel wiederum auch sehr wenig fühlbar, fällt kaum ins Gewicht gegenüber der Schönheit und der reichen Lebendigkeit der Herderschen Sprache, die uns wie ein klar und ruhig zwischen heiter grünenden Ufern dahinfließender Strom anmutet, dessen Wogen gleichsam getragen und durchleuchtet sind von der tief erlebten, begeisterten Stimmung der Gottesgewißheit, des Gottsuchens und -findens in der seine Herrlichkeit offenbarenden Natur, einer Stimmung, die auch den Leser unwiderstehlich ergreift und mit sich fortträgt, wenn er Herders Worte auf seine Seele wirken läßt.

Diese religiös-poetische Grundstimmung kommt auch darin zum Ausdruck, daß Herder die Prosa des Vortrags mehrfach durch die Einfügung von Gedichten unterbricht. Außer dem in der zweiten Ausgabe angehängten Naturhymnus Shaftesburys, außer einigen Zitaten aus Hennings,[3]) Uz[4]) und Haller[5]) wird uns des italienischen Naturphilosophen Vanini Ode auf Gott mitgeteilt,[6]) sagen uns

---

[1]) Haym II S. 296—97; Kühnemann, „Herder" S. 429—30.
[2]) Kühnemann, „Herder" S. 431.
[3]) S. 455. [4]) S. 481, 482.
[5]) S. 528, 529. [6]) S. 434—37.

morgenländische Sentenzen [1]) von Gottes unausmeßbarer Erhabenheit über alles Irdische und Menschliche, lauschen wir einem Hymnus, den Kleist zum Lobe Gottes angestimmt, [2]) und später einem Liede Gleims, [3]) das Gott als den allmächtigen Schöpfer feiert. So klingen die philosophischen Erörterungen immer wieder aus in Poesie, die man in der Tat als wesentlich für Herders Spinozagespräche anschauen darf.

---

[1]) S. 466—68.
[2]) S. 514—15.
[3]) S. 530—31.

Erster Teil.

Herders Weltanschauung.

A. Herders Gottesbegriff.

Einleitung.

Es ist bereits im Vorhergehenden mit wenigen Strichen angedeutet worden, daß in der Herderschen Natur, die eine Redner- und Predigernatur ist, zugleich eine Stärke und eine Schwäche liegt. Beides kommt im „Gott", den Herder mit ganzer Seele schrieb, voll zum Ausdruck. Einen tiefen Blick dürfen wir tun in den Reichtum seines Gemüts, dürfen es miterleben, wie ihm sein Gott erwächst aus dem Bedürfnis seines eigenen Herzens, das in jenen drei Worten „Licht, Liebe, Leben" so gut wiedergegeben ist. Ein allbeherrschendes Gefühl, eine große religiöse Stimmung, ein Erleben Gottes in der Natur ist es, worin wir den Kern und den Nerv und die Wurzel der Darlegungen in den Gesprächen zu suchen haben. Und eben im Hinblick auf diese ihre Wurzel vermögen wir sie auch zu einer Einheit zusammenzuschließen oder vielmehr als eine solche nachzufühlen.

Denn bei dieser Gefühls- und Stimmungseinheit müssen wir mit unsern Ansprüchen stehen bleiben. So sehr uns das tiefe religiös-poetische Erleben, das in seinen Worten wiederklingt, für Herders Werk einnimmt, so sehr mangelt es seinen Gedankengängen an begrifflicher Schärfe und Einheitlichkeit. Suchen wir nach einer logisch-systematischen Einheit des Herderschen Gottesbegriffs, so können wir sie nicht finden. Einerseits zeigt er Bestandteile, die sich in die panentheistische Grundanschauung nicht einfügen lassen, andererseits finden wir auf Schritt und Tritt die verschiedensten Denkmotive und Vorstellungsweisen, die begrifflich schlechthin nicht

zu vereinen sind, ruhig mit einander verbunden oder gar durch einander ersetzt.

Es hieße den Herderschen Gedanken Gewalt antun, wollte man angesichts dieser Ergebnisse den Versuch machen, sie in eine systematische Einheit zu zwingen. Vielmehr werden wir Herder gewiß am besten gerecht, wenn wir ihnen die Unausgleichbarkeit ruhig lassen, sie auffassen als die einer begrifflichen Einheit nicht genügenden Formulierungen eines starken religiösen Gefühls. Wir müssen zu ihnen dieselbe Stellung einnehmen, wie es Adolf Deißmann in seinem schönen Buch „Paulus" (Tübingen 1911) der Theologie des Apostels gegenüber tut.[1]) Gerade wie es bei den einzelnen Bekenntnissen des Paulus nicht darauf ankommt, sie untereinander in einen begrifflich-systematischen Zusammenhang zu bringen, sondern darauf, sie zu begreifen als die Ausstrahlungen eines einzigen „Kraftzentrums", seines „Christusglaubens", gerade wie es sich bei ihnen „nicht um eine Mannigfaltigkeit der vielen Objekte handelt, sondern um eine Mannigfaltigkeit der psychologischen Spiegelungen des einen Objekts der Frömmigkeit", so sind auch Herders Aussagen über Gott aufzufassen als verschiedene Ausdrucksformen einer religiösen Stimmung, die logisch weder miteinander vereinigt werden können noch sollen, sondern die so zu deuten sind, wie sie sich darstellen: als einzelne Gedankenreihen, die sich unter einen sie alle umspannenden systematischen Gesichtspunkt nicht bringen lassen und die dennoch in dem Fühlen und Erleben der religiös bewegten Seele Herders ihre einheitliche Quelle haben.

Und eben dies Letzte dürfen wir, wenn wir nun der Aufgabe gerecht zu werden suchen, uns über diese Gedankenketten im einzelnen begriffliche Klarheit zu verschaffen, nicht vergessen. Wir sind genötigt, die einzelnen Reihen hintereinander zu behandeln und so in der Herderschen Schrift eng Verbundenes begrifflich zu trennen, und deshalb muß man, um die Entstehung eines falschen Bildes zu verhüten, im Auge behalten, daß die verschiedenen Motive in Wahrheit miteinander verflochten sind, und daß die Verwandtschaft der Reihen untereinander groß, daß die Fäden, die zwischen ihnen hin und her laufen, sehr zahlreich sind. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir uns das Ganze unter dem Bild der Farbenskala denken. Wie das weiße Licht sich bricht in die verschiedenen unmerklich ineinander

---

[1]) a. a. O. S. 95—104.

übergehenden und doch unterschiedlich nebeneinanderliegenden Farben, so sind die Erörterungen, in denen Herder seinen Gottesbegriff darlegt, zwar begrifflich nicht vereinbar, aber doch stark miteinander verwandt und einheitlichen Ursprungs.

Vorbemerkung.

Vier größere Gedankenreihen sind es, in die sich Herders Gottesbegriff auseinanderlegt. Die erste wollen wir kurz als die Reihe Dasein-Gott bezeichnen, denn ihre Eigenart besteht darin, daß hinter Gott und allen Einzeldingen noch der verdinglichte Begriff des Daseins steht. Die zweite Reihe wird beherrscht von der rein theistischen Vorstellungsweise. Die dritte und vierte Reihe endlich geben Herders eigentliche Anschauung, seinen dynamischen Panentheismus: in der dritten, die wir die naturwissenschaftliche Reihe nennen, stellt sich Gott dar als die mit gesetzlicher Notwendigkeit wirkende Urkraft, die sich in den Weltgesetzen kundtut, und die vierte schildert diese Urkraft als die höchste Lebenskraft, deren Wesen Wirken ist, die der Welt einwohnt, indem sie sich in der Lebenskraft jedes einzelnen Geschöpfes ganz und ungeteilt offenbart.

I. Die beiden ersten Gedankenreihen.

a) Die Reihe Dasein-Gott.[1])

Bei seiner Entwicklung des Daseinsbegriffes geht Herder aus von einem Worte Lessings in dessen Gespräch mit Jacobi. „Es gehört zu den menschlichen Vorurteilen“, sagt Lessing, „daß wir den Gedanken als das Erste und Vornehmste betrachten und aus ihm alles herleiten wollen, da doch alles mitsamt den Vorstellungen von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher sein als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für

---

[1]) Die in den Text im folgenden eingefügten Zahlen ohne dahinterstehende Klammer beziehen sich auf die Seiten im 16. Bande der Suphanschen Herderausgabe, auf denen die Belegstellen zu finden sind. Die Stellen aus der zweiten Ausgabe sind durch eine II gekennzeichnet.

sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern auch völlig außer dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf."[501]

Dieses höhere Prinzip, das Lessing annimmt, aber näher bestimmen zu können ablehnt, meint Herder gefunden zu haben,[502] zwar nicht in einer „höheren Kraft", wohl aber in einem „reellen Begriff", der „einfach"[540] und „unzerteilbar"[540] ist, dem Dasein. Es inhäriert zunächst als existentia Gott und jedem Einzelding,[540 unten bis 541] wird aber von Herder doch zugleich sehr substanziell gedacht, als das Seiende, welches alles Nichtseiende, „das Nichts", wie er es nennt, ausschließt und unmöglich macht, etwa wie das eleatische Sein.[540. 537] Die Verdinglichung wird dadurch ausdrücklich vollzogen, daß Herder das Dasein verstanden wissen will als ein „Wesen".[540] Auf diese Weise schmilzt er in den Begriff der existentia noch den der essentia hinein.

Eben die Bestimmung „Wesen", essentia ist nun für Herders Daseinsbegriff von der größten Bedeutung. Nicht die Vorstellung des eleatischen Seienden nämlich ist es, auf die der eigentliche Hauptton gelegt wird, sondern diejenige eines sich Entfaltenden.[1]) Das Dasein stellt sich bei Herder dar als die unbestimmte, hinter allen Einzeldingen und Gott stehende Wesenheit, die sich in Gott auf die vollkommenste Weise, in allen Einzeldingen sozusagen sekundär, in einer von Gott abhängigen Weise, durch ihn vermittelt, entfaltet hat. Dies Verhältnis ist von Herder selbst nicht klar herausgearbeitet worden, ist aber dennoch an einzelnen Stellen deutlich vorhanden. Wir hören vom Dasein, daß es „unendlich" ist, daß „in ihm alles liegt, was sein kann und ist".[541] Es wird damit bestimmt als der metaphysische Ort für alle Möglichkeiten und alle Wirklichkeit. Alles Mögliche ist in ihm enthalten, und dies Mögliche wird zugleich in ihm zum Wirklichen, d. h. zu Gott und den Einzeldingen, entfaltet.[548. 558. 570] Es liegt nahe, hier an eine Verwandtschaft mit dem Brunonischen Possest zu denken. Wie Brunos Gottnatur nur dadurch ist, daß sie sich in unendlich mannigfacher Weise im Weltall entfaltet,[2]) so läßt sich auch das Herdersche Possest als ein unbestimmtes x begreifen, das erst in seinen Entfaltungen, in

---

[1]) Nachstehende Ausführungen stützen sich auf diejenigen von Hermann Schwarz in seiner Abhandlung „Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit" (vgl. die Bibliographie).

[2]) Vgl. S. 43 und 46 in der Abhandlung von Schwarz.

Gott und den Einzeldingen, bestimmte Wirklichkeit bekommt. Damit ist auch zugleich der tiefgehende Unterschied zwischen Herder und Bruno ausgesprochen. Bei Bruno gibt es nur ein x, nur die Gottnatur und die Einzeldinge, bei Herder dagegen ein x und ein ω, nämlich Gott, und erst dann die Einzeldinge, die wir, um das arithmetische Bild zu vervollständigen, mit H. Schwarz[1]) durch die Zahlenreihe 1, 2, 3 . . . veranschaulichen können.[540 unten bis 541] In Gott allein offenbart sich das Dasein als das Höchste in seinem Wesen[536] unmittelbar und auf die vollkommenste Weise,[503] und durch ihn, dessen Existenz der Urgrund aller Wirklichkeit,[503] wird es den von ihm abhängigen Weltdingen mitgeteilt.[536. 541] Wir sind berechtigt, in diesem Zusammenhange von einem theistischen Pantheismus Herders zu sprechen.[2])

Die Art, wie sich das Dasein in seinen Entfaltungen darstellt, wird nun weiterhin näher bestimmt. Es ist „der Grund und Inbegriff aller Kräfte“,[502. 503] daher „in Gott wie in jedem Dinge die Wurzel aller seiner unendlichen Kräfte“.[536] Hätte Herder diesen Gedanken zu Ende gedacht, so hätte er dazu kommen müssen, das Dasein selbst als Kraft zu bezeichnen; aber diesen Schluß zieht er nicht,[502] und deshalb sind seine Ausführungen unklar. Wir erfahren von seinem Possest nur, es sei „vortrefflicher als jede seiner Wirkungen, unendlich vortrefflicher als jede einzelne Wirkung einer einzelnen Kraft“, es erschöpfe sich also nicht in den Kräften, in denen es sich entfaltet.[502] Was für eine Vorstellung wir uns aber nun des Näheren von dem „reellen Begriff“ machen sollen, in dem „alle Kräfte gegründet sind“,[502] wird uns nicht gesagt. Und doch wieder wird behauptet, daß eben Kräfte es sind, durch die „die Stufen und Unterschiede des Daseins bezeichnet werden“.[541] Demnach kommt dem Dasein in allen seinen Entfaltungen Wesensgleichheit bei Verschiedenheit durch Abstufung zu. Dadurch wird aber nicht nur der Unterschied der Weltdinge untereinander, sondern auch der zwischen Gott und Welt als ein bloß dem Grade nach vorhandener bestimmt. Gott kommt das höchste Dasein zu,[539] den Geschöpfen ein minder höheres. Wir stehen hier auf dem Boden der Leibnizschen Philosophie, in der Gott, die höchste Monade, sich auch nur dem Grade, nicht dem eigentlichen Wesen nach von den

---

[1]) S. 51.

[2]) Vgl. S. 60—61 in Schwarz' Abhandlung.

übrigen Monaden unterscheidet. Und auch bei Leibniz fehlt das x nicht ganz, wie H. Schwarz richtig bemerkt.[1]) Wir erkennen es in der „Natur, die keine Sprünge macht". Doch ist noch hervorzuheben, daß es für Leibniz nur eine einzige Kraft, die Vorstellungskraft, gibt, während es bei Herder heißt: „Die Vorstellungskraft ist nur eine der Kräfte (des Daseins), der viele andere Kräfte gehorchen."[502]

Der Begriff des Daseins, das in seinen Entfaltungen Wirklichkeit bekommt, wird an einzelnen Stellen von Herder ganz ins Subjektive umgebogen. Es wird nämlich auch gefaßt als das Gefühl der Lebenskraft, als die Freude, da zu sein, als der „Grund und Inbegriff alles Genusses",[502. 503. 536] und zwar wieder in der Weise der Abstufung.[503. 539] Gott erfreut sich des reinsten und seligsten Genusses, „der über alle Begriffe geht", und erst durch ihn lebt und genießt ein jedes Geschöpf.[539] Wir sehen, die Hypostase erstreckt sich nicht nur auf das Dasein als Begriff: auch sofern es psychologisches Erlebnis ist, wird es als metaphysische Wirklichkeit genommen.

b) Die theistische Reihe.

Die Auffassung des Daseins als des allesseinkönnenden und zugleich in allem Wirken sich entfaltenden Possest ist, wie schon gesagt, von Herder mehr angedeutet als mit Betonung durchgeführt. Sie taucht nur an einzelnen Stellen auf, um dann bald wieder spurlos zu verschwinden. Das x vermag sich nur zeitweise und schwankend zu behaupten gegenüber der allbeherrschenden, zentralen Bedeutung, die das ω, die Gott in Herders Weltanschauung in Anspruch nimmt. Teils tritt das x so weit hinter ihm zurück, daß es gar keine Rolle mehr spielt, teils übernimmt das ω selbst die Possestfunktion und macht das x dadurch vollends überflüssig. Auf den letzteren Fall werden wir erst später zu sprechen kommen, den ersteren können wir am klarsten bei den theistischen Vorstellungen erkennen, die sich in Herders Gottesanschauung finden und denen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Die üblichen Prädikate aus der Theologie sind es zunächst, die Herder seinem Gott verleiht. Gott ist ihm das „vollkommenste Wesen",[481] er „besitzt alle Vollkommenheit auf die vollkommenste

---

[1]) S. 54.

Weise",[474] daher ist er auch das „höchste",[457] das „oberste Wesen",[541] mit dem uns „der höchste Begriff, dessen die Menschheit fähig",[419] gegeben ist. Es versteht sich von selbst, daß er als das vollkommenste und höchste zugleich das „höchstwirkliche Wesen",[457] das „höchstreale Dasein"[475] ist, mithin der „Inbegriff aller Wirklichkeit".[537] Wir sehen, Herder teilt mit der antiken Philosophie und der Scholastik die Auffassung, daß es verschiedene Grade der Realität gebe. Gott wird eine höhere Wirklichkeitsstufe, eine größere Wirklichkeitsintensität zugeschrieben als den Weltdingen.

Auch das theologische Prädikat der causa prima greift Herder auf, Gott ist ihm „das Urwesen".[455] Doch denkt er sich dies Kausalverhältnis zwischen Gott und Welt nicht etwa, wie die kirchliche Theologie, als ein Geschaffensein der Welt durch Gottes freien Willen, sondern einerseits handelt es sich um die Verdinglichung des naturwissenschaftlichen Begriffes der Ursache, ist ihm Gott die „höchste (erste) Ursache",[489] andererseits schildert er Gott aus naturwissenschaftlicher Anschauung heraus als „die ewige, unendliche Wurzel aller Dinge",[489] „die ewige Wurzel vom unermeßlichen Baum des Lebens, der durch das Weltall verschlungen ist".[539—40] Eine Vermischung beider Standpunkte, des verdinglichenden logischen und des anschaulich-naturwissenschaftlichen, können wir bei der Bezeichnung Gottes als der „Ursache alles Seins"[477] annehmen.

Als die höchste Ursache, d. h. als die einzige, die nicht zugleich Wirkung ist, ist Gott bei Herder — wie auch in der Theologie und in anderer Weise bei Spinoza — das einzige „selbständige Wesen".[443] Er allein besteht durch sich selbst,[475. 526] während alle Weltdinge ihrem Ursprung, ihrer Seinsart und ihrer Wirkungsart nach von ihm abhängen.[442. 488] Deshalb kann man Gott in gewissem Sinne das einzige Selbst nennen,[575 II] sofern nämlich die Abhängigkeit als eine Beeinträchtigung der Individualität gelten kann. Die Vorstellung von Gottes unvergleichlichem Selbstsein, verbunden mit der des Urwesens, liegt auch dem Satze zugrunde, daß Gott als „die höchste, reinste, schönste Individuation, die Form aller Formen"[575 II] „das einzige und ewige Prinzipium der Individuation" sei.[575 II]

Aus allen diesen Prädikaten Gottes läßt sich als Ergebnis feststellen, daß kein Weltding sich in Bezug auf sie mit ihm messen kann. Nicht nur überragt er die Dinge an Vollkommenheit und an Wirklichkeit, sondern er ist auch das einzige durch sich selbst bedingte und bestehende Wesen, von dem alles andere Seiende

abhängt. In diesem Sinne ist er „der Einzige",[466] kommt ihm „die höchste völlig unvergleichbare Existenz" zu.[526]

Durch die Unbedingtheit Gottes einerseits, die Bedingtheit und Abhängigkeit der Welt andererseits wird Gott über die Welt hinausgehoben,[488] entsteht zwischen ihm und ihr ein Unterschied. Und dieser Unterschied wird noch wesentlicher, die Kluft zwischen Gott und Welt noch größer durch eine zweite Aufstellung Herders, die er weit stärker als die erste unterstreicht: er gründet eine scharfe Unterscheidung Gottes von der Welt auf die der Ewigkeit von der Zeit, der absoluten, unteilbaren Unendlichkeit vom Raume.[445—46. 456—57. 488—89] Gottes Wesen ist nämlich vor allem insofern mit dem der Weltdinge unvergleichbar, als jedes Weltding in der räumlichen Endlichkeit und zeitlichen Dauer und damit in der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit beschlossen ist,[445. 446. 488. 489] während Gott, der absolut unendlich[456] und ewig ist,[445. 446. 456. 483. 488. 489. 526] sowohl das Zeitlich-Sein wie das Räumlich-Sein in keiner Weise zukommen kann.[443. 445. 446. 448. 456. 457. 483. 488—89] Er ist daher im Gegensatz zu den Weltdingen unteilbar[456. 457] und einfach,[446. 457] unvergänglich[445] und unveränderlich,[443. 445] ist infolgedessen über alles Weltwesen unendlich erhaben. „Kein Teil der Welt kann ein Teil Gottes sein, weil das einfache, höchste Wesen durchaus keine Teile hat",[457] und die Welt „kann nicht mit Gott gleich ewig sein, weil sie Welt, d. i. ein System der Dauer zu- und nacheinander geordneter Dinge ist".[445] Gott ist also „das Höchste",[541] nicht komparativ, sondern im absoluten Sinne. Wir sagen vielleicht besser, er ist „das All",[541] denn er „ist nicht ein Höchstes auf einer Stufenleiter von seinesgleichen".[541] Bei diesem Satze Herders denkt man unwillkürlich an den ohne alle Proportion über den Einzeldingen wesenden Gott des Nikolaus von Kusa,[1]) der im Hinblick auf das Zusammenfallen aller Eigenschaften in ihm als dem punktuellen Kreiszentrum „das All" im wahrsten Sinne des Wortes genannt werden kann.[2])

Es ist selbstverständlich, daß Herder bei dieser scharfen Trennung Gottes von der Welt nichts vom „Pantheismus" wissen will. Das Wort „Pantheismus" hat für ihn nämlich den Sinn einer völligen

---

[1]) Vgl. Schwarz' Abhandlung S. 32—41.

[2]) Kusanusstudien Herders sind, wenn wir das bei ihm sehr schwerwiegende argumentum e silentio gelten lassen, nicht anzunehmen.

Verselbigung Gottes mit der Welt.[457] Der Pantheist „irret sich in der Natur Gottes",[418] denn „die Dinge sind nicht zertrennliche Teile eines völlig unteilbaren, einzigen Daseins",[457] denn es ist verfehlt, wenn man sie „zu irgend einer schwachen Vergleichung mit einzelnen Erscheinungen der Schöpfung erniedrigen" will.[476] „Gott ist nicht Welt, und Welt ist nicht Gott, das bleibt gewiß."[508] Denn — um es noch einmal zusammenzufassen — dem Wesen der Dinge eignet das Aufeinander-Folgen in der Zeit und das Nebeneinander-Sein im Raume, sie sind abhängig voneinander und von Gott, ihr Sein ist ein bedingtes; Gott hingegen west jenseits aller Sukzession und Koexistenz, ist das einzige selbständige Wesen, das einzige unbedingte Sein.

Mit diesen Darlegungen steht Herder ganz auf dem Boden der kirchlichen Dogmatik, die ebenfalls Gottes Natur im Gegensatz zur Welt über alles Räumlich-Sein und Zeitlich-Sein hinaushebt. Doch es ist von Wert festzustellen, daß Herder zwar die alten Formen der Kirchenlehre übernimmt, sie aber mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt. Die christlich-dogmatische Vorstellung nämlich ist die, daß die Welt samt Raum und Zeit von Gott, dem Ewigen und Einfachen, durch einen einmaligen Schöpfungsakt aus dem Nichts hervorgerufen wurde. Im Gegensatz zu dieser Lehre weist Herder gerade auf Grund der Ewigkeit Gottes gegenüber der Zeitlichkeit der Welt eine Schöpfung derselben in der Zeit zurück.[444—45] Die Ewigkeit ist ihm nicht ins Unendliche fortgesetzte Zeit, sondern beide sind völlig unvergleichbar miteinander, dem Wesen nach verschieden voneinander, können deshalb auch nicht ineinander übergehen. Alle Schöpfungsvorstellungen, die sich damit befassen, „wie Ewig ward zur Zeit und wie der Zeiten Fluß ins Meer der Ewigkeit sich einst verlieren muß", sind daher müßig und verfehlt. Gott ist zwar auch nach Herder „vor" allen Dingen,[542] aber dieses „vor" ist nicht zeitlich gedacht, sondern metaphysisch, fast könnte man sagen logisch. Die einmalige Schöpfung aus Nichts, wie sie die Theologie lehrt, und alle bildlichen Vorstellungen von Gott überhaupt[525] sind abzulehnen, denn er ist in jeder Weise „erhaben über unsere Einbildungskraft".[489. 508] Wir sehen, Herder ist zwar stark an der Kirchenlehre orientiert, lehnt aber alle ihre anthropomorphen Elemente ab und wandelt sie dadurch in Wahrheit völlig um. Dasselbe konnten wir schon bei seiner Übernahme des Begriffes der prima causa aus

der Theologie feststellen,[1]) und wir werden diesem seinem Verfahren auch noch späterhin begegnen.

Mit der Erwähnung des von Herder behaupteten Wesensunterschiedes der Ewigkeit von der zeitlichen Dauer, dem derjenige der absoluten Unendlichkeit von der räumlichen Endlosigkeit entspricht,[456—57] haben wir Herders eigentliche Anschauung von Raum und Zeit noch nicht klargestellt. Er erklärt beide nämlich an vielen Stellen für metaphysisch nichtseiend, steht, wie später ausführlicher nachzuweisen sein wird, auf dem durch Leibniz bestimmten Standpunkt, daß sie phaenomena bene fundata seien.[489] Wenn wir im Hinblick darauf an ihre gleichzeitige Verwendung für die Unterscheidung Gottes von der Welt denken, so scheint sich diese zunächst nicht halten zu lassen, denn die Eigenschaft als Unterscheidungsmerkmal scheint das metaphysische Wirklichsein des Raumes und der Zeit zu verlangen, das ihnen zugleich von Herder abgesprochen wird. Sehen wir indessen näher zu, so haben wir es trotzdem nicht nötig, Herder hier eines Widerspruches in seinen Ausführungen zu beschuldigen. Nach Leibnizscher Anschauung entspricht nämlich der Vorstellung des Zeitverlaufs metaphysisch die Tatsache, daß die Monaden ihre unklaren und dunkeln Vorstellungen zu klaren und deutlichen entwickeln. Da nun Gott die einzige Monade ist, die nur klare und deutliche Vorstellungen hat, so fällt dieser Entwicklungsvorgang bei ihm fort, und in diesem Sinne kann man sagen, daß die Gottesmonade die einzige ist, der die Zeitlichkeit nicht zugeschrieben werden kann. Was ferner die Raumvorstellung betrifft, so entspricht ihr metaphysisch die Tätigkeit der verworren vorstellenden, untergeordneten Monaden, und darauf läßt sich die Behauptung stützen, daß auch die der Räumlichkeit realiter entsprechende Vorstellungstätigkeit nur weltlich, nicht aber göttlich sei. Mit anderen Worten: alle Weltmonaden spiegeln das Universum räumlich-zeitlich, die Gottesmonade unräumlich und unzeitlich; oder in Herders Formulierung: „Vor Gott ist weder Raum noch Zeit, sondern alles eine ewige Verbindung.“[542] So sehen wir, daß die Leibnizsche Gottesmonade sich zwar positiv nur dem Grade nach von den übrigen Monaden unterscheidet, daß aber in ihr negativ doch in gewissem Sinne ein Wesensunterschied von ihnen vorhanden ist, der in der Abwesenheit der unklaren und undeutlichen Vorstellungen in ihr als in der einzigen

---

[1]) Vgl. S. 12.

von allen Monaden implicite liegt. Dieser Unterschied zwischen Gott und Welt, der sich innerhalb des Leibnizschen Systems nicht über eine bloß negative Bedeutung erhebt, wird von Herder als grundlegend angesehen und daher stark betont und positiv gewertet.

II. Herders dynamischer Panentheismus.

Vorbemerkung.

Die soeben erörterten theistischen Bestandteile des Herderschen Gottesbegriffes können wir mit R. Haym als seine „Hauptschwäche" bezeichnen.[1]) Denn wenn auch die panentheistische Anschauung die Transzendenz Gottes fordert, wenn wir auch die sich auf sie beziehenden Formulierungen nicht begrifflich pressen dürfen, sondern sie als Versuche auffassen müssen, die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt bei all ihrem Einwohnen in der Welt dem Bewußtsein recht eindringlich einzuprägen, so muß doch gesagt werden, daß sich diese theistischen Wendungen nur gezwungen in Herders eigentliche Grundanschauung einfügen, die wir, wie bereits gesagt ist, kurz als einen dynamischen Panentheismus bezeichnen können. Ihr zufolge ist Gott die „höchste Kraft",[503] die „ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte",[480] der einheitliche Ursprung aller Weltkräfte,[480] in denen er sein Wesen ausdrückt.[452] Dieses offenbart sich nun einerseits als gesetzmäßig wirkende Notwendigkeit, andererseits als organisch wirkende Lebenskraft. Zunächst fassen wir diejenigen Ausführungen Herders, welche die erstere von diesen beiden Wesensoffenbarungen Gottes darlegen, näher ins Auge.

a) Die naturwissenschaftliche Reihe.

1. Die Immanenz Gottes in der Welt als Gesetzlichkeit.

Unter den „unendlichen Kräften", die Gott als der „höchsten Kraft"[503] in transzendentem Sinne eigen sind,[536] nimmt seine „unbeschränkte, tätige Denkkraft"[511 II. 478] die hervorragendste Stelle ein.[474] Selbstverständlich ist sie nicht Denken im menschlichen Sinne, sondern „einzig in ihrer Art und ganz unvergleichbar mit dem Verstand und den Vorstellungsweisen eingeschränkter Wesen".[475. 498/99 II. 503] Doch ist sie für alle Vernunft, für alle Gedanken in der Welt der

---

[1]) Haym II S. 296.

Urquell.[477. 518. 478] Denn worin anders könnte die Ursache für menschliches Denken zu suchen sein als im göttlichen Denken! Herder geht sogar noch einen Schritt weiter, stellt die Tatsache, daß Geschöpfe denken, als beweisend dafür hin, daß Gott das Denken nicht fremd sein kann. Wir kennen die Stelle aus jenem Psalm: „Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" So meint auch Herder: der die Vernunft gemacht hat, sollte der nicht denken? Mit seinen eigenen Worten: „Das höchste Wesen . . . kann . . . des Denkens nicht ermangeln; denn wie wären sonst Gedanken und Vorstellungsarten in eingeschränkten, denkenden Geschöpfen?"[474—75] „Gott muß dieselben inneren Gesetze der Gedanken auf die eminenteste Weise kennen, die er seinen Wirkungen zu Grundgesetzen des Daseins nicht anders als machen konnte."[518] Abgesehen davon ist es schon für Gottes Natur als für die des „vollkommensten Wesens"[481] unbedingt erforderlich, daß ihr auch das Denken, „die höchste Vollkommenheit, die wir kennen", eigne.[474] „Die höchste Kraft muß sich selbst kennen, sonst ist sie eine blinde Macht, die von der denkenden gewiß überwunden würde, mithin nicht Gottheit wäre."[503]

Obwohl Herder die Unvergleichbarkeit des göttlichen Denkens mit dem menschlichen betont, schildert er, wie wir sehen, jenes doch in einer stark vermenschlichenden Weise. Seine Ausführungen erinnern an die Lehre der Stoa, die sich das Verhältnis der Weltvernunft zum Weltganzen wie das des Menschengeistes zum Leibe denkt. Wie der νοῦς der Stoiker alle Dinge durchdringt, durchgeistet, so stellt sich auch Herder die göttliche Denktätigkeit durchaus dynamisch vor, als eine wirkende Kraft.[1]) Hier liegt der eigentliche Kern seiner Auffassung, und wenn wir an einzelnen Stellen ein Hinübergleiten aus der dynamischen Vorstellungsweise in die begriffsrealistisch-logische bemerken, so fällt Herder hier unter dem Einfluß Spinozistischer Gedankengänge gleichsam aus der Rolle. So, wenn wir hören: „Der ursprünglichen Denkkraft ist nichts gegeben als sie selbst; aus ihr folgt alles; in diesem Sinn erkennet der höchste d. i. primitive Verstand nur sich selbst und in sich alles Mögliche als Folge."[499 II] Mit dieser begriffsrealistisch-logischen Vorstellungsweise haben wir es auch zu tun, wenn Herder

[1]) Selbstverständlich ist der Unterschied nicht zu vergessen, der darin liegt, daß das stoische πνεῦμα stofflich, Herders Kraft unstofflich gedacht ist.

mit Augustin sagt, in Gott wohne die „selbständige Wahrheit“.[517] Er ist der metaphysische Ort, der Inbegriff aller Wahrheit und aller Erkenntnis,[478] infolgedessen auch „die Ursache jeder Wahrheit und jeder Verbindung von Wahrheiten“,[477. 517] der „Ursprung aller Erkenntnis“.[478]

Wir kehren nun wieder zu Herders dynamischer Auffassung des göttlichen Denkens zurück. Mit Gottes „unendlicher, ursprünglicher Denkkraft“[478] geht Hand in Hand seine „unendliche Wirkungskraft“, d. h. seine Macht,[478. 488] und als denkende Macht „konnte er nicht anders als die höchste Weisheit und Güte sein, ewig lebend, ewig wirksam“.[541. 478–79] Macht, Weisheit und Güte fallen in Gottes Natur als ihre drei höchsten Kräfte[542] in eine zusammen,[541] denn sie erklären einander wechselseitig.[543] In Gott ist „nur eine wesentliche Kraft, die wir Macht, Weisheit, Güte nennen“,[543] er ist „unteilbare Weisheit, Güte, Allmacht“.[542] Zu diesen drei in Gott koinzidierenden Hauptprädikaten kommt als viertes noch die Schönheit hinzu.[542. 535. 546. 454] Gottes Macht sowohl, wie auch seine Güte und Schönheit werden von Herder nach Analogie der Weltvernunft gedacht, als Weltmacht, Weltgüte, Weltschönheit.

Durch diese nach der Stoa oder noch besser gesagt nach Shaftesbury gebildete Vorstellungsweise, welcher der pantheistische Charakter eigen ist, unterscheiden sich die Prädikate des Herderschen Gottes von der Macht, Weisheit und Güte, welche die kirchliche Dogmatik ihrem rein transzendenten Gott beilegt. Und das Fernsein Herders von den kirchlichen Vorstellungen wird noch deutlicher, wenn er nun aus dem Zusammenfallen von Macht, Weisheit und Güte in Gott folgert, daß dessen Wesen in gesetzmäßig wirkender Notwendigkeit bestehen müsse. Die Bedeutung dieser Wendung liegt aber vor allem darin, daß Herder, bei dem wir schon vorhin ein unvermitteltes vorübergehendes Aufnehmen des begriffsrealistisch-logischen Standpunktes bemerkt haben, mit ihr die stoische Vorstellungsweise ganz fallen läßt und sie durch die Spinozistische ersetzt, indem er Gottes Wesen nunmehr auffaßt als das Weltgeschehen mit unentweichlicher Notwendigkeit bestimmend. Gott kommt — so sagt er im völligen Anschluß an Spinoza — nicht Willkür zu, sondern Freiheit in dem Sinne, daß er stets seiner eigenen Natur gemäß zu handeln vermag.[500. 487] Diese all sein Wirken eindeutig bestimmende innere Natur ist „das ihm wesentliche Gesetz“, seine Macht „nach Ideen der Wahrheit und

Güte zu ordnen",[543. 569. 479] er wirkt „nach notwendigen inneren Gesetzen seines Wesens, mithin der vollkommensten Güte und Weisheit",[488. 478—79] der „lichtvollen, denkenden,[481] weisesten, besten Notwendigkeit".[536] „Nach ewigen Gesetzen seines Wesens denkt, wirkt und ist Gott das Vollkommenste auf jede von ihm allein denkbare, d. i. die vollkommenste Weise. Nicht weise sind seine Gedanken, sondern die Weisheit; nicht gut allein sind seine Wirkungen, sondern die Güte; und das alles nicht aus Zwang, nicht aus Willkür, als ob auch das Gegenteil stattfinden könnte, sondern aus seiner innern, ewigen, ihm wesentlichen Natur, aus ursprünglicher, vollkommenster Güte und Wahrheit."[480]

Wie das Wesen Gottes, so ist auch die Natur seiner Werke „weiseste, beste Notwendigkeit",[536] denn Gott „konnte nicht anders als die innersten Gesetze seiner Gedanken seinen Wirkungen zu Grundgesetzen des Daseins machen".[518] Er teilte den Dingen sein eigenstes Wesen mit,[543] und deshalb stellen sie sich dar als ihm ebenbildlich, als ein Ausdruck seiner Macht, Weisheit, Güte,[542—43. 543—44] seiner beständig und unwandelbar[547] aus den ihr eigenen Gesetzen heraus wirkenden Natur. Als „Ordnung, Weisheit und Regelmäßigkeit",[479] als gesetzmäßig wirkende Notwendigkeit offenbart sich also Gott im Universum, mit einem Wort: als Weltgesetzlichkeit.[569. 535] „Jedes seiner Gesetze ist das Wesen der Dinge selbst, mithin ihnen nicht willkürlich angehängt, sondern eins mit ihnen. Ihr Wesen ist auf sein Gesetz, sein Gesetz auf ihr Wesen und auf die Verbindung aller Wesen gegründet.[489] Als Gesetzlichkeit erfüllt Gott die Welt ganz, herrscht er „allenthalben",[560. 472] und zwar offenbart er sich in der menschlichen Vernunft als Denkgesetzlichkeit, in der übrigen Schöpfung als Naturgesetzlichkeit. Als solche west er nicht nur in jeder einzelnen Organisation,[546. 456. 539] sondern sogar „in jedem Punkt des Raumes, in jedem Augenblick der forteilenden Zeit".[489. 546—47] So gibt es keinen Punkt in der Schöpfung, der nicht göttlich wäre, keinen kleinsten Bruchteil einer Sekunde, die Gott nicht mit seinem Wirken erfüllte. In der allwaltenden und alldurchdringenden Naturgesetzlichkeit, die jedwedes Wunder im theologischen Sinne ausschließt,[487] die in der „mathematischen Physik", der Mechanik bereits vollkommen aufgedeckt vor uns liegt,[471] offenbart sich die den Dingen „einwohnende Macht"[456] Gottes.[569] Herders Gott ist in diesem Zusammenhange das hypostasierte Weltgesetz. —

Die Gesetzlichkeit, in der das Wesen Gottes und damit auch das Wesen der Dinge beschlossen ist, ist zugleich Schönheit. Auch sie offenbart sich in jedem Dinge, in jedem Punkt der Welt, prägt sich in ihr aus als künstlerische Harmonie.[472. 563. 542. 491. 471] Diese ästhetische Betrachtung des Weltganzen, die bei Shaftesbury vorherrscht, nimmt auch in Herders Weltanschauung eine bedeutende Stelle ein, und ihr vor allem verdanken die Spinozagespräche den schönen und erquickenden poetischen Duft, der sich über ihre Ausführungen breitet.

2. Die Ablehnung der anthropomorphen Gottesvorstellungen.

Als die zugleich transzendent wirkliche und immanent wirkende verdinglichte Weltgesetzlichkeit stellt sich Herders Gott in der soeben entwickelten Gedankenreihe dar, zeigt sich damit als von der Logik und von der Naturwissenschaft aus bedingt. Von diesen beiden Hauptpunkten ist es der zweite, auf welchen es Herder in erster Linie ankommt, welcher im Mittelpunkt seines Interesses steht und daher die Fassung seines Gottesbegriffes wesentlich bestimmt. Denn der Gott, den er sich erschafft, soll nicht nur seinem religiösen Gefühl genügen, sondern er soll auch mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft seiner Zeit übereinstimmen, ja noch mehr, sie sollen ihn bestätigen. Die Auffassung des göttlichen Wesens als hypostasiertes Weltgesetz ergibt sich aus dieser Grundrichtung des Herderschen Denkens.

Es erklärt sich ohne weiteres, daß es demzufolge Herder ein Hauptanliegen sein muß, alle ihm nur irgendwie anthropomorph erscheinenden Gottesvorstellungen zu verneinen und ad absurdum zu führen. Nicht nur auf die christliche Dogmatik, bei der wir sie schon haben feststellen können,[1]) erstreckt sich diese Ablehnung, sondern auch auf die von ihr beeinflußten Gottesbegriffe Jacobis, der Leibnizschen Theodizee und der Leibnizschen Schule.

Wie Herder von einem einmaligen Schöpfungsakt im Sinne der Kirchenlehre nichts wissen will,[2]) so überhaupt nichts von der Vorstellung, daß Gott „außer der Welt wohne".[443—44. 457. 483] Jacobis „persönliche, supra- und extramundane Gottheit",[508] der Orthodoxie

---

[1]) S. 14. [2]) Vgl. S. 14.

und der Leibnizschen Schule „müßiges Wesen, das außerhalb der Welt sitzt und sich selbst beschauet, so wie es sich Ewigkeiten hindurch beschauete, ehe es mit dem Plan der Welt fertig ward“,[495. 483–84] ist nicht für ihn. Schon die Tatsache, daß alle Raum- und Zeitvorstellungen aus dem Begriff Gottes auszuschalten sind, verbietet derartige Vorstellungen,[443–44] vor allem aber setzen sie auch voraus, daß Gott eine Person sei, und eine solche ist er nicht.[497] Aufs entschiedenste will Herder das Merkmal der Persönlichkeit aus dem Gottesbegriff ausgetilgt wissen.[498 II] Diese Ablehnung scheint auf den ersten Blick mit den theistischen Gedanken nicht vereinbar zu sein, ist es aber doch, wenn wir näher zusehen, was Herder unter Persönlichkeit versteht. Er entwickelt etymologisch die Bedeutung dieses Begriffes,[497–98 II] faßt ihn so eng, daß er ihm sogar das Merkmal der „Einheit des Selbstbewußtseins“ nicht lassen will,[498 II] sondern ihn in Wahrheit — um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen — zum „Gerichtswort des persönlichen Erscheinens“ stempelt,[498 II] und infolgedessen ist es klar, daß ihm seine Anwendung auf Gott als ein unter allen Umständen zu vermeidender Anthropomorphismus erscheinen muß.

Als die Hauptfolgerung, die Herder aus der Bestimmung des Wesens Gottes als seiende Weltgesetzlichkeit zieht, ergibt sich endlich sein Kampf gegen die anthropozentrisch-teleologische Naturbetrachtung.[480. 486–87. 489–91. 492–93] Er richtet sich vornehmlich gegen Wolff und seine Schüler, die den Leibnizschen Gedanken der immanenten Zweckmäßigkeit der Dinge[1]) nicht verstanden und den teleologischen Gesichtspunkt in die kleinlichste und ärmlichste Plattheit herabgezogen hatten,[2]) und erst in zweiter Linie gegen Leibniz selbst, insofern nämlich als in seiner Theodizee die Keime zu solchem unwürdigen Anthropomorphismus lagen. Eben aus seiner Unwürdigkeit und Beschränktheit erklärt sich auch die Breite und Schärfe der Polemik Herders, desselben Herder, in dessen eigener Weltanschauung, wie W. May es richtig hervorhebt,[3]) die Teleologie

[1]) Gerade durch den Mechanismus ihrer Vorstellungen erfüllen die Monaden nach Leibniz den Zweck der Weltschöpfung. Vgl. Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie“ I S. 508.

[2]) Die ganze Welt war nach dieser Auffassung nur dazu da, um die Bewunderung des Menschen für die gütige Gottheit hervorzurufen und zu fördern, d. h. um ihm für seine Zwecke dienlich zu sein.

[3]) W. May, „Herders Anschauung der organischen Natur“ S. 22–23.

eine sehr große Rolle spielt. So in seiner organischen Naturbetrachtung überhaupt, so insbesondere in seinen „Ideen". Aber eben die Großzügigkeit seiner eigenen Teleologie berechtigt Herder zur Ablehnung der Wolffschen. Sein Standpunkt ist wohl im wesentlichen der gleiche wie derjenige von Newton und Leibniz, die die Welt mit und in all ihrer Gesetzlichkeit des Geschehens als die Verwirklichung eines großen göttlichen Zweckes betrachten, wobei noch hervorzuheben ist, daß Herder im Anschluß an Leibniz die mechanische Naturgesetzlichkeit durch eine organische ersetzt hat. Aus dieser Vereinigung der finalen und kausalen Weltbetrachtung ergibt sich für Herder die des Vorsehungsglaubens mit der Überzeugung von einer unbedingt herrschenden Naturgesetzlichkeit.[1]) Sowohl die Religion als auch die Wissenschaft kommen auf diese Weise zu ihrem Recht, widerstreiten einander nicht mehr, sondern ergänzen einander. In dieser Vermittlungsstellung Herders, die uns echt Leibnizisch anmutet, kommt die Eigenart seines Denkens, seiner Persönlichkeit überhaupt, klar zum Ausdruck.

Nach diesen Darlegungen ist es deutlich, daß Herder sich keines Widerspruches mit seiner eigenen Naturbetrachtung schuldig macht, wenn er eine Naturforschung verlangt, die, frei von anthropozentrischer Teleologie, in anschauender Betrachtung der einzelnen Organisationen „die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze" sucht[491. 487] und in ihnen zugleich Gott findet, der sich eben durch sie offenbart.[490. 491. 492—93. 455] „Wer mir die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innerer Notwendigkeit und Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen andern Organen unsre Erscheinungen der sogenannt toten und lebenden Schöpfung, Salze, Pflanzen, Tiere und Menschen entstehn, hätte die schönste Bewundrung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als der mir aus der Kammer des göttlichen Rats verkündigt, daß wir die Füße zum Gehen, das Auge zum Sehen haben usw.; an welchen geheimen Entdeckungen niemand je zweifelte."[492] — In der engen Fühlung Herders mit der Naturforschung erkennen wir eine Frucht seines Zusammenlebens mit Goethe, für dessen Forschung die Ergründung der jedem Naturdinge eignenden Gesetzlichkeit auf dem Wege der lebendigen Anschauung von grundlegender Bedeutung war.

---

[1]) Diesen Punkt heben auch Dietterle (S. 537) und W. v. Schnehen (S. 91) in ihren Abhandlungen hervor.

Erstreckt sich Herders Ablehnung der anthropozentrischen Teleologie fast ausschließlich auf Leibniz' Nachfolger, so setzt er sich andererseits auch mit dem Meister selbst in einer ausführlichen Kritik an dessen Theodizee auseinander. Ihren Hauptgedanken, die Lehre von der Wahl der besten Welt unter den möglichen aus Konvenienz, erklärt er für unvereinbar mit seinem Gottesbegriff und daher unhaltbar. Da das Wesen und Wirken Gottes in gesetzlicher Notwendigkeit besteht, da diese seine Natur sich in der Welt als in einem Ausdruck seiner Macht, Weisheit und Güte offenbart, so kann die Welt nicht zufällig, sondern muß gleichfalls notwendig sein,[488] so kann es neben der Wirklichkeit unverwirklichte Möglichkeiten weder geben noch je gegeben haben, so ist „alles Mögliche da und muß nach dem Prinzipium einer unendlichen göttlichen Kraft da sein,[544. 488. 542. 558. 570. 548] so ist das Dasein der Welt nicht ein Ergebnis göttlicher Wahl, sondern eindeutig bestimmter göttlicher Wirkungsnotwendigkeit,[481—83. 569] so kann sie nicht die beste unter den möglichen, sondern muß die schlechthin gute sein. Sie ergab sich als Wirkung „aus der Natur des vollkommensten Wesens",[481] sie „ist die beste, nicht weil er sie unter schlechteren wählte, sondern weil ohne ihn weder Gutes noch Schlechtes da war und er nach der innern Notwendigkeit seines Daseins nichts Schlechtes wirken konnte".[542. 485] An die Stelle der Leibnizschen „moralischen Notwendigkeit" setzt Herder „die wesentliche, innere, göttliche".[485]

Mit der Ablehnung der Wahlmöglichkeit in Leibniz' Theodizee steht die an anderer Stelle behauptete unendlich große Entfaltungsmöglichkeit des Daseins als des allesseinkönnenden Possest[1]) nicht in Widerspruch. Dort handelt es sich um die potentia, hier um die possibilitas, und es läßt sich sehr wohl zugleich jene fordern und diese verwerfen. Denn die Verwirklichung der possibilitas hängt ganz und gar von außer ihr liegenden Ursachen ab, während hingegen in der potentia als der Entfaltungsmacht die Entfaltungsnotwendigkeit und folglich die Entfaltungstätigkeit schon eingeschlossen liegt.

b) Die Immanenz Gottes in der Welt als Lebenskraft.

Die vierte und letzte Gedankenreihe im Herderschen Gottesbegriff, die zu erörtern uns jetzt noch übrig bleibt, hängt mit der

---

[1]) Vgl. S. 9.

vorhergehenden aufs engste zusammen. Erläuterte diese Gott als die „höchste Kraft"[503] in ihrem Wirken als Weltgesetzlichkeit, so lernen wir diese Kraft nunmehr von einer andern, von der subjektiven Seite kennen, wird sie uns dargestellt als höchstes Lebensgefühl, als „wirkliches Dasein voll Kraft und Leben",[533] das nicht anders kann als unaufhörlich Leben schaffend sein eigenes Leben auswirken. In diesem Sinne ist Gott der „Allwirksame",[562] der „allmächtigwirkende Geist",[488] der „Wesentlichwirksame",[488] der nimmer ruhen kann,[488] ist er beständige Wirksamkeit, actus purus. Nur in seinem Wirken besteht sein Sein, wirkte er nicht, so hörte er damit auf zu existieren, geradeso wie „die Wurzel abstürbe und keine Wurzel wäre, wenn sie die schöne Schöpfung des Stammes mit seinen Ästen, Zweigen, Blüten und Früchten nicht zu tragen hätte".[539]

Wir sehen, wieder haben Herders Gedanken ihren Ausgangspunkt in Formulierungen der theologischen Dogmatik. Wieder aber übernimmt er diese nur, teils um sie von allen anthropomorphen Bestandteilen zu läutern, teils um einen ganz andern, dem dogmatisch-christlichen Standpunkt zuwiderlaufenden Sinn hineinzulegen, indem er die ihnen zugrunde liegende theistische Vorstellungsweise durch die panentheistische ersetzt. Diese beiden verändernden Faktoren, die Läuterung und die völlige Umwandlung, treten in Kraft bei Herders Behandlung des Schöpfungsproblems. Um den ersten Faktor handelt es sich bei der Erörterung des Gedankens der Weltschöpfung im eigentlichen Sinne, um den zweiten bei Herders Auffassung von der Welterhaltung. Es wird sich zeigen, daß wir bei Herder eigentlich nicht von Weltschöpfung und Welterhaltung sprechen können, sondern nur von Weltschöpfung im doppelten Sinne: von der einmaligen Schöpfung des transzendenten und von der sie fortsetzenden immerwährenden Neuschöpfung des immanenten Gottes.

Was zunächst den Schaffensbegriff betrifft, soweit er den transzendenten Gott angeht, so betont Herder von vornherein seine Unerklärlichkeit.[523] Wir haben schon weiter oben gesehen,[1]) daß er alle anthropomorphen Schöpfungsvorstellungen, wie sie der christlichen Dogmatik und der Leibnizschen Schule geläufig waren, aufs entschiedenste ablehnt. Man kann nach ihm nur sagen, daß Gott, weil er rastlos, unaufhörlich wirkende Macht ist, nicht anders

---

[1]) S. 14.

konnte als seinem Schaffensdrang Genüge tun, indem er die Welt ins Dasein rief,[446] kann nur wissen, daß er sie „hervorgebracht“ hat,[442. 536] daß sie „allein durch ihn da“[441] und seine „Wirkung“[458] ist; aber ebensowenig wie wir — so sagt Herder mit Hume — das Band zwischen Ursache und Wirkung erkennen können,[522] ebenso verschlossen ist uns auch die Einsicht in den Vorgang der Weltschöpfung, muß er uns stets Geheimnis bleiben.[523] Zwar stimmt Herder der Vorstellung zu, daß Gott, der unendliche Denkkraft mit unendlicher Allmacht vereint,[1]) die Welt dachte und ihr damit zugleich das Dasein gab, doch will er diese Vorstellung nicht als Erklärungsversuch, sondern nur als symbolische Ausdrucksweise für einen an sich unerklärlichen Vorgang erkannt wissen. Die Tatsache der Schöpfung ist uns vor Augen, aber das Wie ist für unsere Erkenntnis „unbegreiflich“,[536. 442] in undurchdringliches Dunkel gehüllt, und damit müssen wir uns zufrieden geben.

Mit diesen Darlegungen ist über das schwierigste Problem, das der Schöpfungsbegriff in sich birgt, noch nichts gesagt, nämlich über die Frage, wie das absolut vollkommene Wesen Dinge schaffen konnte, die ihm selbst an Vollkommenheit nachstanden. Diese Frage wird von Herder an einer Stelle aufgeworfen.[445—46] Theophron stellt sie: „Also macht's Ihnen auch keine Verwirrung der Begriffe, daß die ewige Macht Gottes schuf und doch keinem der Geschöpfe, auch in ihrem ganzen System nicht, seine Ewigkeit zukommt?“ Herder begnügt sich aber damit, das Problem zu streifen, ohne einen ernstlichen Lösungsversuch zu machen, denn die Antwort des Philolaus: „Die ewige Macht Gottes schuf, weil sie sich nie besinnen durfte und nie müßig sein konnte; kein Geschöpf aber ist ewig wie Gott“ — geht an der Frage vorbei, erklärt nur, warum Gott schuf, nicht aber, warum er minder Vollkommenes, d. h. Zeitliches, Endliches, Vergängliches schuf.

Sofern Gott transzendent ist, rief er die Dinge ins Dasein; sofern er immanent ist, erhält er sie darin. Hier tritt die Umwandlung des theologischen Begriffs der Allwirksamkeit Gottes zutage. Die christliche Dogmatik kennt nur einen transzendenten welterhaltenden Gott, bei Herder dagegen erfordert die Welterhaltung das rastlos schöpferische Welteinwohnen Gottes, seine Immanenz. In diesem Sinne ist „das selb-

[1]) Siehe S. 18.

ständige Wesen eine nicht vorübergehende, sondern die bleibende, immanente Ursache aller Dinge."[443] Das Weltding ist in jeder Weise völlig von ihm abhängig, „sowohl in seinem Dasein als in seiner Verbindung, mithin auch in jeder Äußerung seiner Kräfte."[442] Es ist so in Wahrheit „ohne seinen Beistand nichts,"[443] Gottes ihm „einwohnende Macht"[456] erhält es allein im Sein, bestimmt allein sein Wirken. Welterhaltend ist Gott zugleich welterfüllend, und das Sein der Dinge enthüllt sich uns damit als ein Göttlichsein.

Bevor wir uns nun in die Göttlichkeit der Dinge weiter vertiefen, müssen wir versuchen, von der Eigenart des Herderschen Panentheismus ein möglichst deutliches Bild zu gewinnen. Wir können zunächst im allgemeinen sagen, daß die alteingewurzelten Vorstellungen der im neuplatonischen System in eine klassische Form geprägten Begriffsverdinglichung auch in Herders Weltbild eine große Rolle spielen. Sie kommen nicht nur in einzelnen seiner Züge auf Schritt und Tritt zum Durchbruch, sondern wirken auch bestimmend auf seinen ganzen Entwurf ein. Wir können es tatsächlich nur dann ganz verstehen, wenn wir an die Aristotelische Begriffspyramide und an die neuplatonische Umdeutung ihrer logischen Gültigkeit in metaphysische Wirklichkeit denken, derzufolge das Allgemeinste zur Realität allererster Ordnung, zu Gott, die Einzeldinge hingegen zu Realitäten niederster Ordnung wurden. Auf diesem Begriffsrealismus ruht auch letzten Grundes das Herdersche System, während sich andererseits in seiner Ausgestaltung bei Herder tiefgehende Unterschiede vom Neuplatonismus zeigen.[1])

Der erste Unterschied kommt dadurch zustande, daß Herder in die begriffsrealistische Grundvorstellung das Dynamische seiner Weltanschauung hineinschmilzt. Während Plotins System durchweg das Gepräge seiner Herkunft aus der Logik an sich trägt, übernimmt Herder zwar die neuplatonische Begriffsverdinglichung gleichsam als die grundlegende Form, erfüllt aber diese Form mit einem ganz andern Inhalt, indem bei ihm an die Stelle des zu metaphysisch realer Bedeutung erhobenen logischen Ableitens ein dynamisch-lebendiges Hervorbringen tritt. Diese Verschmelzung des obersten Begriffsdinges mit der Vorstellung von

---

[1]) Die hier erfolgende Heranziehung des Neuplatonismus will nicht besagen, daß Herder Plotinstudien getrieben habe, sondern will nur ein Mittel sein, um eine möglichst große Klarheit über Herders System zu gewinnen.

Gott als der höchsten und intensivsten Lebenskraft tritt zutage, wenn Herder Gott das „höchste Dasein,“ [541] das „vollkommenste Dasein“ [526] nennt und zugleich „die ewige Wurzel vom unermeßlichen Baum des Lebens, der durch das Weltall verschlungen ist,“ [539–40] das Weltall, das Gott als lebendig wirkende Kraft schuf und das er in Ewigkeit neuschaffend „hält und träget“. [575 II]

Das Gleichnis von der Wurzel, die den Baum trägt, macht uns eine zweite bedeutende Abweichung des Herderschen Gedankengebäudes von demjenigen Plotins anschaulich: die Ausschaltung der Emanationsvorstellung. Herder lehnt sie ausdrücklich ab, [523. 524–25. 526] wie er auch die Vorstellung von Gott als der Weltseele nur als ein Bild gelten lassen will und nur insofern, als mit Hilfe dieses Bildes, wenn man es vorsichtig gebrauche, „von der innig einwohnenden Kraft Gottes manches anschaulich gesagt werden“ könne. [526] Während bei Plotin das Besondere dem Allgemeinen überquellend entfließt, ersetzt Herder die Vorstellung der Emanation durch die einer Einschachtelung, d. h. bei ihm liegen die Begriffs-, bzw. Daseins- und Kräftestufen nicht über- und untereinander, sondern ineinander, das Besondere fließt nicht aus dem Allgemeinen heraus, sondern das Allgemeine umfaßt das Besondere, d. h. die Dinge sind nicht aus Gott ‚geflossen‘, sondern Gott hat sie in sich ‚gesetzt‘. Wir fassen die beiden Unterschiede zusammen: Plotin sagt: alles ist aus Gott, etwa wie bei der syllogistisch-deduktiven Methode der Logik das Einzelne aus dem Allgemeinen folgt; Herder sagt: alles ist in Gott als lebendige Wirkung in der allumfassenden lebendigen Kraft. So schildert er Gott als den, „in dem alles ist, der alles hält und träget“, [575 II. 455] als „die Form aller Formen, die alles umfaßt, deren Wirksamkeit sich durch alles verbreitet“, [575 II] als „das ewige, für sich bestehende, vollkommenste Dasein, durch welches alles gesetzt, in welchem alles gegeben ist“. [526. 539] Wie die blaue Himmelsluft unsere Erde zugleich umschließt und ganz erfüllt und durchdringt, ähnlich Herders Gott die Welt. Die Dinge sind in ihm beschlossen, sind „von ihm und zu ihm und durch ihn“ und — so müssen wir in Herders Sinne hinzusetzen — in ihm.

Eben dadurch, daß die Weltdinge in ihrem Sein und in ihrem Wirken von Gott umschlossen und durchdrungen sind, werden sie selbst göttlich, und mit dieser Folgerung sind wir wieder zu dem ersten Merkmal, das wir bei Herders Panentheismus gefunden haben, zurückgekehrt. Da die Dinge ohne Gott nichts, durch ihn aber alles

sind,[466] so können sie nicht anders sein als gottebenbildlich, ja noch mehr, gotterfüllt. Gott macht ihr „Wesen", ihre essentia aus,[510 II] und sein eigenes Wesen wird dadurch in ihnen sichtbar,[564] stellt sich in ihnen dar.[510 II] Wir haben gesehen, er ist das „höchste Dasein"[541] und zugleich die „höchste Kraft",[503] und im Dasein und Kraftsein offenbart sich infolgedessen auch das Wesen, das Göttlichsein der Dinge.[1])

Als die „unendliche Quelle des Daseins"[540] teilte Gott den Dingen sein Dasein mit.[540] „Das höchste Dasein hat seinen Geschöpfen nichts Höheres zu geben gewußt als Dasein."[541. 536] In diesem Zusammenhang, nämlich innerhalb der panentheistischen Anschauungsweise, dürfen wir uns das Dasein weder substanziell noch als Possest denken, sondern rein inhärent als das Gott und durch ihn auch den Dingen eignende subjektive Lebensgefühl.[2]) Sein eigenes Lebensgefühl ist es, das Gott den Geschöpfen, denen er einwohnt, spendet, er selbst „macht ihr Dasein aus",[510 II] durch ihn ist, lebt alles.[539] Als Lebensgefühl ist das Dasein für die Geschöpfe „das größte Geschenk",[540] ist es für sie wie für Gott selbst „der Grund und Inbegriff alles Genusses",[536] aller Freude[565] und Seligkeit.[541] Indem sie nur durch und in Gott sind, genießen sie auch nur durch ihn[539] und in ihm, „schöpfen als Zweige von seiner Wurzel ewigen Lebenssaft".[541]

Nicht nur das Urdasein ist Gott, sondern auch die „Urkraft",[452-53. 480] der einheitliche „Ursprung"[516] und der „Inbegriff aller Kräfte".[503] Seine Kräfte schuf er den abhängigen Wesen an und erhält sie in ihnen,[443] er selbst macht also wie das Dasein, so auch das Kraftsein der Dinge aus, sie sind „Ausdrücke der göttlichen Kraft, Hervorbringungen einer der Welt einwohnenden, ewigen Wirkung Gottes."[457] Durch seine Kräfte, durch ihren „Gebrauch oder Mißbrauch," kommt alles Geschehen in der Welt zustande.[442-43]

In das Wesen dieser Gotteskräfte müssen wir uns nun noch näher vertiefen. Wir haben es bereits in früheren Ausführungen

---

[1]) H. Schwarz hebt das Dasein, Kraftsein und Gesetzlichsein der Dinge als ihre Göttlichkeit ausmachend hervor. Es empfiehlt sich hingegen besser, das Gesetzlichsein nicht dem Dasein und Kraftsein beizuordnen, denn es ist selbst nichts anderes als das Kraftsein, nur von seiner rein objektiven Seite.

[2]) Als solches ist das Dasein also zum Teil substanziell, zum Teil inhärent gedacht. Vgl. die Ausführungen auf S. 11.

kennen gelernt als Naturgesetzlichkeit,[1]) und nun werden wir darüber unterrichtet, worin diese Naturgesetzlichkeit ihrem eigentlichen Inhalt nach besteht: sie äußert sich in einer schöpferischen Tätigkeit der Gotteskräfte, in der fortwährenden Bildung und Umbildung von Organen.[540] So sind die Dinge „modifizierte Erscheinungen göttlicher Kräfte," jede einzelne modifiziert „nach der Stelle, nach der Zeit, nach den Organen, in und mit welchen sie erscheinen."[441] Wir sehen, bei Herder verschlingt sich der Universalismus in einer schönen Weise mit dem Individualismus. Gott ist „der Welt eigentliches Wesen, das Prinzipium ihrer Existenz,[452] da allenthalben in ihr" — nicht nur auf der Erde, sondern im gesamten Weltall — nur organische Kräfte wirken mögen,"[451–52] die „allenthalben denselben Gott" offenbaren,[452] er ist so ihr „innerer Zusammenhang,"[452] ihre metaphysische Einheit; und doch verliert Herder über dem Einen nicht das Viele, denn Gott drückt sein Wesen in der Welt nicht in einer einzigen Weise aus, sondern er offenbart sich in unendlich vielen Kräften auf unendlich viele Weisen,[451. 525] indem er „sich jedem Dinge nach seiner Weise mitteilt."[442] „Er, der Selbständige, er ist im höchsten, einzigen Verstande des Wortes Kraft, d. i. die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen. Ohn' ihn entstand keine derselben, ohn' ihn wirkt keine derselben, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung, Form und Erscheinung sein selbständiges Wesen aus, durch welches auch sie bestehen und wirken."[452–53]

Herders nähere Ausführungen über die „innig einwohnende Kraft Gottes"[526. 454] muten uns an wie ein begeistertes hohes Lied. Gottes Kraft ist nicht nur „unteilbar in sich selbst",[510 II] sondern auch „unteilbar in jeder sie darstellenden Wirkung",[510 II. 472] darum teilt sie sich jedem einzelnen endlichen Wesen in ihrer ganzen Fülle und Unendlichkeit mit,[455–56] hat sich „in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbst beschränkt"[456] und „wirkt in diesem Wesen unverrückt und unwandelbar, wie die Gottheit allein wirken kann",[456] ist Urheberin seines Daseins,[455] seiner Erhaltung[455] und Fortpflanzung,[455] jeder einzelnen seiner Lebensbetätigungen. Und dies „Wunder einer einwohnenden Macht der Gottheit"[456] beschränkt sich, wie wir bereits früher gesehen haben,[2]) nicht nur auf die Organismen, sondern auch „in der Materie, die

---

[1]) S. 19. [2]) S. 19.

wir tot nennen, streben auf jedem Punkt nicht minder und nicht kleinere göttliche Kräfte",[456] mit genau derselben Stärke wohnen sie auch jedem kleinsten Teil der *anorganischen* Natur ein. In seinem begeisterten Gotterleben und Gottschauen in der gesamten Natur läßt Herder hier sogar den Stufenunterschied der göttlichen Kräfte, den er an anderen Stellen ausdrücklich betont,[541. 574–75 II] außer acht. Er gibt sich ganz der religiösen Stimmung hin, die ihm das Weltall als einen „Ozean der Allmacht"[456] erscheinen, die ihm „in jedem kleinsten Punkt der Schöpfung den ganzen Gott mit seiner Weisheit und Güte gegenwärtig"[472] sein läßt.[472. 542] Gott offenbart sich ganz „in jedem Punkt der Welt, im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften, wie er nämlich in *dieser* Hülle, in *diesem* Punkt des Raumes und der Zeit sichtbar und energisch werden konnte".[487] Wie bei Leibniz in jeder Monade, so ist bei Herder in jedem Kraftpunkt eine Unendlichkeit zusammengedrängt, doch ist es bei Leibniz die Unendlichkeit des sich spiegelnden Universums, bei Herder die Unendlichkeit der einwohnenden Gottheit.

An dieser Stelle muß noch ein Wort über die extensive und intensive Unendlichkeit in Herders Weltbild gesagt werden. Die strenge Scheidung des „durch sich selbst Unendlichen" und des „durch Raum und Zeit in der Einbildungskraft gedachten Endlosen",[456–57] die Herder fordert, tritt bei ihm da in Kraft, wo er den transzendenten, unzeitlichen und unräumlichen Gott von der im Raum und in der Zeit beschlossenen Welt unterschieden wissen will.[1]) Dem immanenten Gott hingegen, der mit seinem ganzen Wesen in die Weltdinge eingeht, kommen beide Arten von Unendlichkeit zu, die extensive sowohl wie die absolute, intensive. Schon aus der im Dasein als dem Possest liegenden Allentfaltungsmöglichkeit ergibt sich die extensive Unendlichkeit der Welt.[541] Da nun Gott innerhalb von Herders Panentheismus im eigentlichen Sinne, also in den beiden zuletzt erörterten Gedankenreihen, die Funktion des Possest selbst übernommen hat, wie wir weiter unten ausführlicher sehen werden, so eignet ihm selbst Unendlichkeit im Sinne von Allentfaltungsmöglichkeit, d. h. eine echt Brunonische *Mannigfaltigkeitsunendlichkeit*.[454–55. 544] Soviel göttliche Kräfte, soviel Seinsvariationen im Weltall, denn die Gotteskräfte teilen sich ja „jedem Dinge nach seiner Weise" mit,[442] genau so wie die Brunonische Gottnatur sich zu jeglichem Einzelwesen

---

[1]) S. 13.

entfaltet. Aber auch hier dürfen wir einen wichtigen Unterschied zwischen Herder und Bruno nicht außer acht lassen. Bruno galt der Raum als metaphysisch wirklich, ja die Begeisterung über die Gewißheit der Realität einer unendlichen Räumlichkeit, die seiner Zeit infolge der Umwandlung des Ptolemäischen Weltbildes in das Kopernikanische eben erst aufdämmerte, trägt und durchglüht seine ganze Gedankenschöpfung. Für Herder dagegen ist der Raum nur ein phaenomenon bene fundatum,[1]) wir können also bei ihm von einer extensiven Unendlichkeit im vollen Brunonischen Sinne nicht sprechen, sondern nur von einer unendlichen Mannigfaltigkeit der göttlichen Kräfte, die sich unseren Sinnen als räumliche Unendlichkeit darstellt. Bei Bruno wie bei Herder eine Variationsunendlichkeit, aber bei Bruno der räumlich-materiellen Gestalten, bei Herder der immateriellen Kräfte!

Die mit der zahllosen Mannigfaltigkeit der Dinge gesetzte Unendlichkeit der göttlichen Kräfte genügt Herder nicht, sondern er ergänzt sie in schöner Weise durch die intensive Unendlichkeit, die, wie wir es bereits näher geschildert haben,[2]) „in jeder Naturkraft selbst, auch ohne Rücksicht ihrer Verbindung in einem endlosen Raum, in einer endlosen Zeit lieget".[455—56. 480] In jeder einzelnen der unendlich vielen göttlichen Kräfte offenbart sich Gottes ganze Unendlichkeitsfülle. Auf diese Weise ist das gotterfüllte Universum extensiv und intensiv unendlich zugleich, „die Gottheit ein Kreis, dessen Mittelpunkt allenthalben, dessen Umkreis nirgend ist".[456]

Beschluß.

Wenn wir die vier Gedankenreihen, in die sich uns der Herdersche Gottesbegriff auseinanderlegte, noch einmal in ihrer Gesamtheit zu überschauen suchen, so sehen wir, daß sie sich letzten Endes zwar nicht ohne Rest, aber doch mit Rücksicht auf die Mehrzahl der ihnen wesentlichen Züge zu zwei größeren Hauptgruppen zusammenschließen lassen. In der Gedankenreihe Dasein-Gott fanden wir einen theistischen Pantheismus, in der dritten und vierten Reihe tritt uns ein Panentheismus entgegen, während die theistische Reihe zwischen beiden Vorstellungsweisen in der Mitte steht und sich in keine von ihnen vollständig, in jede indessen bis zu einem gewissen

---

[1]) Vgl. S. 15. [2]) S. 29—30.

Grade eingliedern läßt. Einer sehr tiefgreifenden Zwiespältigkeit des Herderschen Gedankengebäudes stehen wir hiermit gegenüber. Ihre Ursache ist, wie schon in einem andern Zusammenhang angedeutet wurde, darin zu suchen, daß in den beiden panentheistischen Reihen Gott selbst die Funktion des Daseins, des Possest mit übernimmt, daß er mit jenem x, dessen Wesen und Wirklichkeit in einem fortwährenden Sich-Entfalten besteht,[1]) in eins verschmilzt. Hinter dem Gott, der sich im Weltall „in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen" offenbart,[2]) vermögen wir uns kein Possest mehr zu denken, es ist als ein für sich wesendes x überflüssig geworden, denn Gott ist ja zugleich das x und das ω. So haben wir es in den beiden letzten Reihen nicht mehr mit dem Dasein zu tun, das sich als Possest zu Gott und durch seine Vermittlung zu den Einzeldingen entfaltet, sondern mit Gott allein, der zugleich transzendentes ω und sich entfaltendes, den Dingen immanentes Possest ist.[544]

Was nun die theistische Reihe betrifft, so bringt sie zunächst zu den beiden Vorstellungsweisen eine dritte hinzu, nämlich einen sehr stark persönlich gefärbten Gottesbegriff, der demjenigen des Christentums oder besser gesagt dem der Vernunftreligion verwandt ist. Auch hinter diesem Gott denkt sich Herder kein Possest; trotzdem kann man aber von der theistischen Gedankengruppe nicht sagen, daß sie einer der beiden andern vollkommen widerspreche. Vielmehr läßt sie sich mit ihnen beiden in einen logischen Zusammenhang bringen, und zwar im Hinblick auf den in ihr zum Ausdruck gebrachten Gedanken der Transzendenz Gottes. Dieser Gedanke verknüpft die theistische Reihe mit der Reihe Dasein-Gott sowohl als mit den beiden panentheistischen Reihen, doch nicht in gleicher Weise, sondern mit jener ohne Rest, mit diesen nur zum Teil. Ein hinter der Gottheit stehendes Possest nämlich fordert deren reine Transzendenz, weil eben die Funktion der Allentfaltung ihm zukommt und nicht Gott, der selbst nur das höchste von all den Einzelwesen ist, zu denen es sich entfaltet hat. Ist hingegen Gott selbst sich entfaltendes Possest, so ist damit seine Transzendenz zwar nicht notwendig aufgegeben, aber auf jeden Fall bis zu einem gewissen Grade eingeschränkt. Deshalb paßt die theistische Gedankenreihe in den Panentheismus nur insofern hinein, als sie auf die auch in ihm vorhandene Transzendenz Gottes den Ton legt, insofern hingegen nicht, als in

---

[1]) Vgl. S. 9—10. [2]) Vgl. S. 29, 30—31.

ihr der Unterschied Gottes von der Welt mit solcher Stärke unterstrichen ist, daß man sich demzufolge Gott nur als das ω, nicht mehr aber als das x denken kann.

So steht die theistische Reihe einerseits als etwas für sich zu Wertendes da, andererseits nimmt sie eine Zwitterstellung ein zwischen den Ansätzen zu einem theistischen Pantheismus und der eigentlichen Grundanschauung Herders, seinem dynamischen Panentheismus. Auf diese Weise kommen in ihr alle die logischen Blößen und Schwächen des Herderschen Gottesbegriffes an den Tag. Als die Hauptzwiespältigkeit in ihm, auf die sich die wichtigsten begrifflichen Widersprüche und Schwankungen als auf ihre eigentliche Ursache zurückführen lassen, erkennen wir die Unvereinbarkeit jener beiden Auffassungen. Doch schließen sich diese in Herders Darstellung nicht deutlich gegeneinander ab, sondern sie verschlingen sich eng miteinander, gehen unmerklich ineinander über, bezeugen so ihren einheitlichen Ursprung aus der Quelle des religiösen Erlebens, das sie beide entstehen ließ, sie beide umspannt.[1])

B. Die Natur.

I. Das Gott-Weltverhältnis.

Aus der Darlegung des Herderschen Gottesbegriffes geht hervor, daß sich trotz seiner mannigfachen Schwankungen und Widersprüche doch die eigentliche Anschauung Herders klar heraushebt. Es ist, wie schon mehrfach gesagt wurde, der dynamische Panentheismus, den wir als den Kern der Herderschen Auffassungsweise, den eigentlichen

---

[1]) Auch H. Schwarz sieht, „daß es bei Herder eigentlich zwei Götter gibt, den Kusanischen und den Brunonischen“ (S. 59); doch fehlt bei Schwarz der eigentliche Erklärungsgrund hierfür, der eben darin liegt, daß die Funktion des Sich-Entfaltens nur teilweise hypostasiert, zum andern Teil hingegen als Gott selbst inhärent gedacht ist. Der letztere Fall liegt vor in dem Satz: „Alles Mögliche ist da und muß nach dem Prinzipium einer unendlichen göttlichen Kraft da sein.“[544] Diese Stelle gehört nicht in die Konzeption des theistischen Pantheismus, sondern in den Panentheismus hinein. Man darf nicht kurzweg von einem theistischen Pantheismus Herders sprechen, wie Schwarz es tut (S. 52, 61, 62). Es kann vielmehr bei Herder nur von Ansätzen zu einem solchen, die sich mit seiner panentheistischen Grundanschauung nicht vereinigen lassen, die Rede sein.

Mittelpunkt seiner metaphysischen Gedankenwelt ansprechen müssen. Zeigt er sich in der Gotteslehre mit andersartigen Bestandteilen vermischt, so haben wir es im wesentlichen nur noch mit ihm allein zu tun, wenn wir uns der Herderschen Naturanschauung zuwenden. Sie wird fast ausschließlich von der panentheistischen Vorstellungsweise beherrscht, ist durch sie bedingt. Die Natur und alles Geschehen in ihr ist Wirkung und Offenbarung des ihr einwohnenden Gottes, ist sein Reich. „Alles Dasein ist in Gottes eigenem, ewigen Wesen, in seiner Macht, Güte und Weisheit gegründet.“ [539]

Obwohl auf diese Weise die einheitliche Voraussetzung für Herders Naturanschauung im ganzen nicht fehlt, so begegnen wir doch auch hier im einzelnen begrifflichen Widersprüchen, Schwankungen, Verschiebungen, wie es bei dem engen Zusammenhang der Natur mit Gott ja auch garnicht anders sein kann. Gleich bei der Formulierung des Verhältnisses Gottes zur Welt, das wir zuerst näher ins Auge fassen wollen, können wir *vier verschiedene* teils nebeneinander herlaufende, teils miteinander verschlungene *Vorstellungsweisen* unterscheiden.

Zunächst stehen Gott und Welt im Verhältnis der *Kausalität* zueinander. Die Welt ist eine „Wirkung[488] der höchsten Vollkommenheit“,[544] der göttlichen Kraft.[458] Da „eine Wirkung nur durch ihre Ursache, nicht durch sich selber“ ist, ist „das Dasein der Welt bedingt“, und zwar allein durch Gott, der Ursache aller Dinge.[487. 488. 444. 539] Wenn Herder an einer Stelle für diese Bedingtheit den Ausdruck „Folge“ statt „Wirkung“ wählt,[446] so bedeutet dies ein Hinübergleiten in die Spinozistische Vorstellungsweise.

Mit einem solchen haben wir es auch bei denjenigen Ausdrucksweisen Herders zu tun, in welchen sich das Verhältnis von Gott und Welt als das der *Inhärenz* darstellt. Alle Dinge sind in Gott als der einzigen Substanz „Modifikationen“,[439. 440—41] sind „Modifikationen des Daseins im höchsten Verstande“,[573 II] drücken als solche „ein unendliches, ewiges Wesen aus“.[510 II]

Wir sehen, engste Anlehnung an Spinoza hat hier Herder die Worte diktiert, denn die Kategorie der Inhärenz ist für seine Auffassung des Gott-Weltverhältnisses nicht wesentlich. Von großer Bedeutung sind dagegen zwei andere Vorstellungsweisen, in denen sich, wie wir schon früher erörtert haben,[1]) die Eigenart des Herderschen

---

[1]) Vgl. S. 26—27.

Panentheismus kundgibt. Nach ihnen stellt sich Gottes Verhältnis zur Welt einerseits dar als das der Gattung zur Art, andererseits ist Gott die organbildende und den Organen einwohnende Lebenskraft.

Die erste dieser beiden Vorstellungsweisen ist durch die aus dem Neuplatonismus stammende Begriffsverdinglichung bestimmt. Wie die Art in der Gattung, die ihr gegenüber als eine höhere Stufe metaphysischer Wirklichkeit anzusprechen ist, so „bestehen" die Dinge in Gott,[542] sind „in ihm gegeben"[526] als „ausdrückende Charaktere, Repräsentanten und Darstellungen" seines Wesens,[510 II] und wie in der Gattung allein Wesen und Wirklichkeit der Art zu suchen sind, so macht Gott das Wesen und Dasein der Dinge aus.[510 II]

Mit dieser begriffsrealistisch-logischen verschlingt sich eng die dynamische Vorstellungsweise. Gott ist die Lebenskraft, die sich in zahllosen Organisationen in der Welt offenbart.[441. 542. 453] Wie die Einzelseele für den Einzelkörper das schöpferische und lebenspendende Prinzip bedeutet, so Gott, die große Weltpsyche, die aber hier ganz unpersönlich, als reine Kraft, zu denken ist, für die gesamte Natur.

Der Satz: „Es besteht alles in ihm (Gott): die ganze Welt ein Ausdruck . . . seiner ewiglebenden, ewigwirkenden Kräfte",[542] ist das anschaulichste Beispiel für die Verschmelzung der beiden zuletzt erörterten Vorstellungsweisen. Diese Verbindung ist für die Gestaltung von Herders Weltbild die wichtigste, doch kombiniert er daneben auch alle vier Vorstellungsarten in mannigfacher Weise. Wenn er die Dinge „Ausdrücke der göttlichen Kraft, Hervorbringungen einer der Welt einwohnenden, ewigen Wirkung Gottes"[457] nennt, so verknüpft sich hier die Vorstellung der organbildenden Lebenskraft mit der der Kausalität; wenn er meint: „Die Welt druckt Eigenschaften, d. i. Kräfte der Gottheit aus, unendliche auf unendliche Weisen",[525] so ersetzt er die Kategorie der Inhärenz ohne weiteres durch die Vorstellung der organbildenden Lebenskraft; und die drei Vorstellungsweisen der Kausalität, der Inhärenz und der Immanenz der Art in der Gattung verschlingen sich miteinander, wenn er sagt, daß alles „von einem selbständigen Wesen, sowohl in seinem Dasein, als in seiner Verbindung, mithin auch in jeder Äußerung seiner Kräfte abhangen müsse".[442]

So verschieden die soeben dargelegten Vorstellungsweisen voneinander sein mögen, so geht doch ein gemeinsamer Zug durch sie alle. In jeder von ihnen stellt sich das Verhältnis von Gott und

Welt dar als ein Verhältnis völliger Abhängigkeit der Dinge von Gott, dem einzig Selbständigen. „Ohn' ihn entstand keine, ohn' ihn wirkt keine" der organischen Kräfte in der Welt,[453] alles „genießet und lebet" durch ihn,[539] „ein Geschöpf ohne seinen Beistand ist nichts".[443] „Durch den Gebrauch und Mißbrauch seiner Kräfte" kommt alles Geschehen in der Welt zustande.[442—43] Das Wort „Mißbrauch" scheint freilich den Dingen eine gewisse Selbständigkeit zuzugestehen, die sich aber innerhalb von Herders Gesamtanschauung, welche, wie wir noch sehen werden, das Dasein des Bösen ausschließt, nicht halten läßt.

Überdies wird von Herder selbst ausdrücklich erklärt, daß mit der völligen Abhängigkeit der Dinge von Gott zugleich ihre völlige Gottebenbildlichkeit gegeben sei.[491—92] Ihr Wesen ist, wie das Wesen Gottes, Weisheit, Macht, Güte,[542. 542—43] Schönheit,[454. 542. 492] Gesetzlichkeit,[488. 546. 518 479. 489] jedes Geschöpf ist wie Gott sich selbst genießendes Dasein, organbildende Lebenskraft. So wird die Welt das „Reich Gottes",[568. 570] ein „Reich der vollkommensten Macht und Weisheit",[546] der „höchsten Güte",[570] wird „jede substanzielle Kraft ein Ausdruck der höchsten Macht, Weisheit, Güte",[545. 543—44] Schönheit,[546] liegt es in ihrer Natur, allezeit und ausschließlich weise, gütig[543] und harmonisch,[568] d. h. zugleich gesetzlich[570] zu wirken. Diese Gesetzlichkeit ihres Wirkens besteht in der schöpferischen Tätigkeit der Organbildung.[546] Gott selbst ist es, der in den Dingen west und wirkt. Ihre Gottebenbildlichkeit ist schlechthinige Göttlichkeit, die nicht allein jedem Geschöpf, sondern „jedem Teil", „jedem kleinsten Punkt" eignet.[1] Die Welt „zeigt nicht etwa nur hie und da Spuren von Weisheit und Güte, . . . sondern offenbart in jedem Punkt, im Wesen jedes Dinges und seiner Eigenschaften, wenn ich so sagen darf, den ganzen Gott, wie er nämlich in dieser Hülle, in diesem Punkt des Raumes und der Zeit sichtbar und energisch werden konnte".[487. 472. 489. 547]

II. Der Weltzusammenhang.

In der Gottebenbildlichkeit der Dinge erkennen wir ihre Wesensverwandtschaft bei all ihrer Wesensmannigfaltigkeit, offenbart sich uns der „innere Zusammenhang" der Welt. „Im Reich der

---

1) Vgl. S. 19.

vollkommensten Macht und Weisheit hängt alles aufs weiseste zusammen,"[546. 544. 561. 548. 557] es ist „bis auf seine kleinsten Verbindungen nur ein System, in welchem sich nach unveränderlichen innern Regeln die weiseste Güte offenbaret".[493] Das, „was die Welt im Innersten zusammenhält", ist Gott selbst, und wie das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt, so wird auch der Weltzusammenhang von Herder auf verschiedene Weisen formuliert.

Sofern Gott das hypostasierte Weltgesetz ist, ergibt sich der Zusammenhang des Universums ohne weiteres als Gesetzlichkeit. Die Notwendigkeit des Geschehens, in der sich das Wesen der Dinge als göttlich dartut,[455. 529. 536] herrscht überall in der Natur, in jedem Ding, in jedem Punkt.[560. 471–72] „In der Schöpfung ist alles Zusammenhang, alles Ordnung; findet also irgendwo nur ein Naturgesetz in ihr statt, so müssen allenthalben Naturgesetze walten, oder die Schöpfung fällt wie ein Chaos auseinander."[557] Diese Allgesetzlichkeit des Geschehens, die „jede blinde Willkür" ausschließt,[500] überall aufzudecken, bezeichnet Herder mit Recht als Aufgabe und Ziel der Naturwissenschaft.[557] —

Die Gesetzlichkeit alles Geschehens schildert Herder im Anschluß an Lamberts „Kosmologische Briefe" zu Anfang des dritten Gesprächs als eine Gesetzlichkeit des „Maßes", der „Proportion", der „Ordnung",[469] als ein Streben der Dinge nach einem Beharrungszustand. Die göttliche „innere Notwendigkeit", in der das Dasein eines jeden Dinges beschlossen, in der sein Bestand und Wohlsein gegründet ist, äußert sich in seinem Streben nach einer Gleichgewichtslage aller seiner Kräfte.[469–70] Werden die Dinge oder Systeme aus dieser Gleichgewichtslage herausgerissen, so suchen sie sich dem verlorenen Beharrungszustand, in dem für sie das Maximum ihrer Wirksamkeit liegt, „auf eine oder die andere Weise" wieder zu nähern.[470] Auch diese Gesetzlichkeit des Maßes in der Natur ist Wirkung und Offenbarung des ihr einwohnenden Gottes, auch sie herrscht überall, in allen Kräftesystemen,[471] in denen die Mechanik immer mehr von diesen „Gesetzen und Kompensationen" der höchsten Weisheit" aufzufinden bestrebt sein muß.[471]

Was sich dem Verstande als Gesetzlichkeit dartut, erscheint dem Auge als „Harmonie und Ordnung". Auch als der verdinglichte Begriff der Schönheit ist Gott der Zusammenhang der Welt, tut sich dieser kund in der Harmonie alles Geschehens,[554. 568] in der Schönheit eines jeden Dinges.[534. 470] „Lebendige Harmonie" ist der

Natur eigen, „in der jedes Ding das vollkommenste Eins und doch jedes mit jedem so vielfach und mannigfaltig verwebt ist“,[551] und in eines jeden Dinges Harmonie und Schönheit offenbart sich das Göttliche in ihm dem Auge,[491] wie es sich in seiner Güte dem Herzen, in seiner Weisheit, seiner Gesetzlichkeit dem Verstand offenbart. Wir haben Herder erst dann ganz erfaßt, wenn wir alle diese verschiedenen Offenbarungsweisen als einen lebendig-einheitlichen Zusammenklang nachempfinden. Weisheit, Güte, Gesetzlichkeit, Harmonie, in ihnen tut sich der Weltzusammenhang, tut sich die Göttlichkeit der Dinge kund. Jeder einzelne Gegenstand, jede einzelne Kraft ist „eine Welt von selbstbestehender Harmonie, Güte und Weisheit“.[551. 571. 550—51]

Weiterhin begreift Herder den Weltzusammenhang als lückenlose Kausalität. „Nichts stehet in der Natur allein, nichts ist ohne Ursache, nichts ohne Wirkung.“[548. 488] Gott ist in diesem Zusammenhang die hypostasierte erste Ursache,[489] ¹) und als solche ist er Schöpfer der Welt, wird er ferner an einer Stelle aufgefaßt als handelnd auf die Welt wirkende Persönlichkeit.[535]

Ferner wird der Zusammenhang der Welt von Herder als Kontinuität geschildert. Wie die Leibnizschen Monaden eine unendliche Stufenfolge von Vorstellungskräften bilden, in der jeder nur mögliche Grad der Klarheit und Deutlichkeit vertreten ist, so ist auch nach Herder „in diesem All die geringste wie die höchste Vollkommenheit da“,[544] gibt es in der Schöpfung „keine Lücke, keinen Sprung, keine Insel“.[548]

Die Auffassungen des Weltzusammenhanges als Kausalität und als Kontinuität spielen im „Gott“ eine verhältnismäßig geringe Rolle. Weit mehr werden Gesetzlichkeit und Harmonie als die Dinge zum Weltganzen zusammenfügend betont. Und alles gesetzliche Geschehen, alle Harmonie kommt letztlich zustande durch die schöpferische Tätigkeit der organbildenden Kräfte. „Überall können nur organische Kräfte wirken, und jede derselben macht uns Eigenschaften einer unendlichen Gottheit kenntlich. Sie sehen, . . . was hieraus auch für eine schöne Folge auf den innern Zusammenhang der Welt folge. Nicht durch Raum und Zeit allein, als durch bloß äußere Bedingungen, ist sie verbunden; viel inniger ist sie's durch ihr eigentliches Wesen, durch das Prinzipium ihrer Existenz,

¹) Vgl. S. 12.

da allenthalben in ihr nur organische Kräfte wirken mögen.[452] Gott selbst als die allbeseelende und allschaffende Lebenskraft ist der wesentlichste, der innerste Zusammenhang der Welt.

III. Die Welt als Reich der Kräfte.

a) Das Wesen der Materie.

Als ein in sich zusammenhängendes Reich von Gotteskräften hat Herder das Weltall enthüllt. An einigen Stellen schreibt er allen diesen Kräften gleiche Seinsfülle und gleichen Wert zu, an andern erscheinen sie dem Grade nach verschieden, und diese Auffassung ist wohl die durchgreifende.¹) Kräfte bezeichnen „die Stufen und Unterschiede des Daseins",[541] und ihre Wertverschiedenheit zeigt sich darin, daß die Denkkraft, „die vorzüglichste Vollkommenheit", obenan steht,[452. 474. 501] während ihr „Millionen andere Empfindungs- und Wirkungskräfte folgen".[452. 501. 502]

Nicht nur das Wesen eines jeden Dinges besteht im Kraftsein,[519] sondern auch das Wesen eines jeden seiner kleinsten Teile, eines jeden Punktes.²) Auch die Materie besteht aus Kräften,[459. 548] ist infolgedessen nicht tot, sondern ein Lebendiges,[453] denn sie ist nur das phaenomenon bene fundatum für Aggregate substanzieller Krafteinheiten.[547. 459] Was wir Materie nennen, was unsern Sinnen als solche erscheint, ist in Wahrheit ein Immaterielles, ist Kraft.[479—80] Herder behauptet mit Leibniz die Immaterialität des ganzen Weltalls und damit seine schlechthinige Vitalität. Auch für ihn ist „die ganze Welt Gottes ein Reich immaterieller Kräfte",[460] ist „jeder Punkt des Raumes und der Zeit eine lebendige Kraft des Weltalls".[542]

Diese seine Behauptung, daß das Wesen der Materie Kraft sei, bestätigt sich für Herder durch die Entdeckungen der modernen Naturwissenschaft. In der Luft, meint er, habe man in kurzer Zeit zahlreiche, verschiedene Kräfte entdeckt, und die Körper mit den ihnen eigenen Energien der Anziehung und Abstoßung, der Bindung und Auflösung, mit ihrem Magnetismus und ihrer Elektrizität erweisen sich immer mehr als aus „unteilbaren wirkenden Elementen" bestehende Kräftesysteme.[453—54. 450] Die Naturwissenschaft wird noch so weit kommen, daß „der leere Begriff einer toten Ausdehnung"

¹) Vgl. S. 30. ²) Vgl. S. 30.

bei der Materie völlig verschwinden, daß sie eine zahllose Mannigfaltigkeit von Kräften als das eigentliche Wesen der Materie ausmachend erkennen wird.[1])

b) Die Organisationen.

Das Wesen einer jeden Kraft ist Wirken.[570] Die Welt ist eine Kraftwirkung und ist erfüllt von Kraftwirkungen,[488 561] denn alle Dinge wirken aufeinander durch Kräfte,[548] die Wirkung eines jeden Dinges „beruht auf Verhältnissen seiner Kräfte zu andern Dingen".[519] Das Wirken der Kräfte besteht, wie schon mehrmals gesagt wurde, in einem schöpferischen Hervorbringen, der Bildung von Organen.[548. 568] Herder behauptet zwar an einer Stelle, die Kräfte und ihre Organe hätten sich „durch ihre beiderseitige Natur zusammengefunden",[545] aber seine eigentliche Auffassung ist doch die, daß die Organe den Kräften gegenüber nicht selbständig sind, sondern das Erzeugnis[566] und in der Folge der Gegenstand ihrer eigenen schöpferischen Tätigkeit. Nur in Organen, d. h. in Körpern und durch sie vermögen die Kräfte zu wirken,[545] deshalb ist „nichts in der Natur ohne Organisation".[548. 463 II] Das Organ ist die äußere Gestaltung der inneren Kraft,[549] ist das „Reich ihrer Wirkung",[548] ihr „Werkzeug".[549] Nur durch seine Vermittlung nehmen wir die Kraft wahr, es ist ihre Erscheinung im Raum und in der Zeit.[568] Es erscheint uns als Materie, doch da auch das Wesen der Materie Kraft ist, so ist diese Erscheinung des Organs ein phaenomenon bene fundatum für eine Anzahl von Kräften, die einer Zentralkraft untergeordnet sind und demzufolge in enger Vereinigung miteinander wirken.[569. 550] „Auch das Organ selbst ist ein System von Kräften, die in inniger Verbindung einer herrschenden dienen,"[548. 546] auch das Wesen des Körpers ist wirkende Kraft.[545—46] Somit ist der Unterschied zwischen Kraft und Organ kein Wesensunterschied, sondern wird als ein bloßer Stufenunterschied bestimmt. Alle Erscheinungen und Veränderungen in der Welt entstehen durch die schöpferische Tätigkeit aufeinander wirkender Kräftesysteme.[460]

---

[1]) Mit Recht betont H. Schwarz, daß der Herdersche Kraftbegriff in der Naturwissenschaft längst von keinerlei Geltung mehr sei, da es sich bei Herder um eine „immerwährende, durch Kraft erfolgende Neuschöpfung" handelt, während es die Naturwissenschaft nur mit einer „fortdauernden Krafterschöpfung" zu tun hat (vgl. in der Abhandlung S. 59 Anm. 1).

c) Die drei Naturgesetze.

Fragen wir nach der Art, wie sich das Wirken der Kräfte aufeinander vollzieht, so wird es uns enthüllt als ein streng gesetzmäßiges. In der organbildenden Tätigkeit der Kräfte besteht alles Geschehen in der Welt, und all dies Geschehen ist Gesetzlichkeit. In jeder Kraft wirkt „eine höchste Notwendigkeit, Güte und Weisheit",[547] „nach ewigen Regeln der Weisheit, Güte und Schönheit" dienen die niederen Kräfte ihren Zentralkräften,[569] „nach einfachen Gesetzen", den „Wirkungen, dadurch sich die Gottheit selbst offenbart hat",[569] „bewirken alle lebendigen Kräfte der Natur ihre tausendfältigen Organisationen".[551] Diese „notwendigen Gesetze",[519] die auch die Bewegung und Ruhe der Dinge bestimmen,[519] aus denen sich auch ihr „Bestand nach einem Verhältnis ihrer innern Kräfte"[519] ergibt, lassen sich in drei Hauptgesetze zusammenfassen:

„1. Beharrung, d. i. innerer Bestand jeglichen Wesens;

2. Vereinigung mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung;

3. Verähnlichung mit sich und Abdruck seines Wesens in einem andern."[551—52. 569]

Nach dem ersten Gesetz, dem Gesetz der Beharrung, „ist jedes Ding, was es ist und hat vom Nichts weder einen Begriff noch zu ihm Sehnsucht".[552] Vielmehr muß und will es sein Dasein erhalten,[567] denn in seiner Wirklichkeit besteht seine Vollkommenheit,[552] in dem Bewußtsein seiner Wirklichkeit, seinem Lebensgefühl „der einwohnende Lohn seines Daseins, seine innige Freude".[552] Diese Beharrung der Dinge in ihrem Sein bezeichnet die Naturwissenschaft einerseits als ihre Trägheit, andererseits als ihre Schwerkraft;[552] aber man darf nicht vergessen, daß die Trägheit und Schwere gerade wie Raum und Körper nur Erscheinungen sind,[552] nur phaenomena bene fundata für das Selbsterhaltungsstreben immaterieller Kräfte. Weder das Wort „Trägheit", noch das Wort „Schwerkraft" bringt das eigentliche Wesen der Dinge zum Ausdruck, sondern „Beharrung, Fortsetzung ihres Daseins ist das Wahre, Wesentliche in ihnen".[552] Ihr Leben ist Wirkung, „Wirkung einer innigen Kraft, mit dem tiefsten Genuß und Bestreben einer Beharrung verbunden".[567]

Schon die Gestalt eines jeden Dinges erweist sein Streben nach Beharrung im Dasein.[552] Die flüssigen Dinge z. B., die sich ihre Gestalt gleichsam selbst bestimmen können, formen sich zu Tropfen, denn die Kugelgestalt des Tropfens „ist der schönste Beharrungszustand gleichartiger Wesen", Kräfte, die, sich um einen Mittelpunkt sammelnd, einander das Gleichgewicht halten. Aus diesem Grunde haben sich auch die Erde, die Sonne, alle Himmelssysteme in Kugelgestalt gebildet, nähert sich die Bahn, die sie beschreiben, dem Kreislauf, und „wenn wir unsrer Phantasie den ungeheuren Flug verstatten, sich das ganze Weltall zu denken, so wird kein Riese daraus, sondern eine Kugel, die auf sich selbst ruhet".[553—54] „In sich selbst bestehend" ist die sich durch Kräfte erhaltende[472] Schöpfung.[561. 541] Wie für jedes kleinste Kraftsystem auf der Erde, so gilt auch für das unendliche Weltall das Gesetz, daß „jedes System in sich selbst Beharrung sucht und danach seine Kräfte ordnet".[559]

Mit dem ersten Naturgesetz hängt das zweite aufs engste zusammen. Die Bildung eines Systems kommt erst dadurch zustande, daß sich das Entgegengesetzte trennt und das Gleichartige vereint.[558] Für diese Tatsache des Hasses und der Liebe in der gesamten Natur ist uns der Magnet das schönste Beispiel. Denken wir uns einen Magneten in Kugelgestalt, so wird an ihm ersichtlich, „daß, wo ein System von gleichartigen Kräften eine Achse gewinne, sie sich um dieselbe und um ihren Mittelpunkt so lagern, daß jedes Gleichartige zum gleichartigen Pol fließt und sich von demselben durch alle Grade der Zunahme bis zur Kulmination, sodann durch den Punkt der Gleichgültigkeit bis zum entgegengesetzten Pol nach geometrischen Gesetzen ordne".[556] So kann es keine Kugel geben ohne einen Nord- und Südpol, kann es kein System geben, das nicht eben infolge des durch jene „Trennung des Freundschaftlichen und Feindschaftlichen" zustande gekommenen Gleichgewichts erst zu einem System, einem Ganzen geworden ist. Alle Systeme können „nur durch das Mannigfaltige Einheit, nur durch das Entgegengesetzte Zusammenhang erhalten".[555—57]

Diese Anziehung und Abstoßung, Bindung und Trennung der Kräfte geht durch die gesamte Natur.[558] Wie der Chemiker „nichts veranstaltet als Hochzeiten und Trennungen", so muß die Naturlehre überhaupt eine Wahlanziehung bei den Verbindungen der Körper annehmen.[558—59] Die Kräfte erhalten ihre Organe dadurch, daß sie

fortwährend alte, verbrauchte Bestandteile ausscheiden, feindliche abstoßen, andere wieder in sich aufnehmen und sich assimilieren.[570. 567] Erst dadurch wird das „Ebenmaß der Kräfte" erreicht, welches für den Bestand eines jeden Dinges notwendig ist.[519] Das Dasein entgegengesetzter Kräfte ist also kein Schade, sondern etwas Gutes und Förderndes, denn erst durch sie kommt ein in sich abgeschlossenes Ganzes, kommt ein System zustande.[570—71]

Die Vereinigung der gleichartigen und die Trennung der entgegengesetzten Kräfte geht auf die mannigfachste Weise vor sich. Oft z. B. „wechseln die Kräfte rasch", verwandelt sich Haß in Liebe und Liebe in Haß, denn ganze Systeme verhalten sich oft anders als einzelne Kräfte des Systems untereinander.[559] Daraus also, daß Kräfte, wie wir es am Magnetismus und an der Elektrizität sehen, gewisse Gesetze ihres Wirkens gemeinsam haben, ist noch keineswegs auf ihre Identität zu schließen.[559] Die Ähnlichkeit bei aller Verschiedenheit erklärt sich vielmehr aus dem allgemeinen Naturzusammenhang.[559] Ihm zufolge müssen sich alle Erscheinungen in der Natur zuletzt auf ein Hauptgesetz zurückführen lassen.[559] Herder meint, „das Gesetz der Beharrung, des Hasses und der Liebe" käme diesem Hauptgesetz sehr nahe.[559] Man müßte es demnach etwa in folgender Form aussprechen: „Jedes Gesetz sucht in sich selbst Beharrung und ordnet danach seine Kräfte", indem die einander verwandten sich anziehen, die einander entgegengesetzten sich zurückstoßen.

Wir sehen, es ist das Seelenleben des Menschen, das Herders Deutung der Vorgänge in der Natur bestimmt; er fühlt, wie es auch Goethe tut, sein eigenes Leben in die Natur hinein. Seine Naturgesetze haben ihre Wurzel in einer Übertragung rein physikalisch-mechanischer Vorgänge auf das Gebiet des Geistigen.[1]) Diese Umdeutung setzt mit Hemsterhuis ein, der die Zentrifugal- und Zentripetalkraft der Newtonschen Gravitationstheorie mit den Seelentätigkeiten des Hasses und der Liebe verselbigte. Diesen Kampf der entgegengesetzten Kräfte auf dem Gebiet des Geistigen wendet Herder nun wiederum rückübertragend auf die physische Natur an, und so wird bei ihm jedes Kräftesystem zu einem Mikrokosmos, der der Menschenseele gleicht, wird selbst dem Welt-

[1]) Vgl. F. Bulle, „Zur Struktur des Pantheismus" usw.

ganzen, dem Makrokosmos, ein ins Ungeheure gesteigertes menschliches Leben zugeschrieben.

Wie ganz Herder sein eigenes Leben in die Natur hineinfühlt, zeigt uns am offenkundigsten das dritte Naturgesetz.[560] In der Verähnlichung der Wesen liegt das Geheimnis ihres Werdens sowohl wie ihrer Entwicklung. Die Organisationen bilden sich — so sagt Herder mit Shaftesbury — dadurch, daß die stärkeren Kräfte die schwächeren in sich aufnehmen und sie in Wesen von ihrem Wesen verwandeln,[561] und die Entwicklung, die fortwährende Läuterung aller Kräfte besteht in ihrer Verähnlichung mit dem Guten. Zwar streben schon alle die Kräfte, die wir als Übel empfinden, nach Ausbreitung,[561] in weit höherem Maße aber eignet den regelmäßigen Kräften, der Weisheit, Schönheit, Ordnung die Macht, sich ihrer Umgebung mitzuteilen, ihr ihr eigenes Wesen aufzuprägen.[561. 570] So wird ein jedes Geschöpf unwiderstehlich hineingezogen in die harmonische Welt der Weisheit und Güte, die es umgibt,[568. 570] so kann es garnicht anders als selbst gut und weise und harmonisch werden. Alles Gute hat die Natur Gottes, denn es kann, wie er, nicht anders als sich mitteilen,[561] und so bedeutet die Verähnlichung mit dem Guten zutiefst Verähnlichung mit Gott,[562—63] besteht im Gutsein der Geschöpfe ihr Göttlichsein.

Wir fassen die Naturgesetze, die wir soeben im einzelnen erörtert haben, mit Worten Herders noch einmal zusammen: „Jedes Ding ist, was es ist, sein Wesen beruht auf Kräften, sein Bestand auf einem Ebenmaß dieser Kräfte, seine Wirkung auf Verhältnissen derselben zu andern Dingen, und zwar dies alles nicht aus willkürlichen Absichten, die wir ganz beiseit' setzen, sondern aus innern Gesetzen der Notwendigkeit, aus welchen Bestand und Zerstörung, Zusammensetzung und Auflösung, Bewegung, Ruhe und Wirkung folgen.“[519] Allverbreitet ist die Gesetzlichkeit,[546] nirgends herrscht Willkür, „in keinem Blatt eines Baumes, in keinem Sandkorn, in keinem Fäserchen unseres Körpers“.[546—47] Die Natur der Kräfte ist eine durch und durch gesetzliche, und diese Gesetzlichkeit ist unwandelbar, denn jede Kraft wirkt — so meint Herder genau wie Shaftesbury in den „Moralisten“ — ihrer Natur getreu.[547] Auch die Mißgeburten und Mißgestalten aller Art bilden hiervon keine Ausnahme; denn wird eine Kraft durch äußere Ursachen in ihrer Wirkung gestört, so sucht sie diese Störung auf anderem Wege auszugleichen.[547] Selbst im größten Chaos waltet die „beständige

Natur", herrschen „unwandelbare Regeln einer in jeder Kraft wirkenden höchsten Notwendigkeit, Güte und Weisheit".[547]

d) Die Unsterblichkeit der Naturkräfte.

Nachdem wir in die Wirkungsart der Kräfte im Weltall einen Blick getan haben, erhebt sich noch die Frage nach ihrer Dauer. Sie sind als Gotteskräfte unvergänglich. Die ganze tiefe Empfindung seines Gemüts, den ganzen Reichtum seiner schönen Sprache nimmt Herder zu Hilfe bei seiner sich an Leibniz und Bruno anschließenden begeisterten Verkündigung der Unsterblichkeit aller Naturkräfte. Der poetische Höhepunkt der Spinozagespräche liegt in dieser Schilderung.

Wenn es zunächst so scheint, als könne keinem Geschöpf ein ewiges Dasein zukommen, so hat dieser Schein seinen Grund in der Vergänglichkeit der Organe. Sie sind es, die in der Zeit entstehen und vergehen.[540, 564] Sofern es eine Erscheinung im Raum und in der Zeit ist, ist jedes Geschöpf von vornherein dem Untergange geweiht.[565] Es strebt mit all seiner Kraft dem Höhepunkte seines Daseins zu, um alsbald wieder von ihm herabzusinken und schließlich dahinzusterben.[565] Oder es wird ihm ein plötzliches Ende bereitet durch ein anderes, höher organisiertes Geschöpf, dem es zur Nahrung dienen muß; denn nur durch Vernichtung und Aufzehrung der niederen bilden sich die höheren Organisationen.[563] Es scheint in der Tat so, als ob die ganze Schöpfung unter dem Zeichen des Todes stehe.

Und doch ist dieser scheinbare Tod in Wahrheit die einzige Rettung vor dem Tode; denn ohne dies unaufhörliche Entstehen und Vergehen der Organe würde Ruhe in der Schöpfung herrschen, und ein Ruhen, ein träges Beharren, das allein würde den wahren Tod bedeuten.[563–64, 570] Das Leben besteht in Veränderung,[564] Verwandlung,[566] Bewegung,[567] und darum kann es keinen Stillstand geben,[568, 570] „kann im Reich der Veränderungen nichts unverändert bleiben".[567] Nichts, auch nicht der kleinste Punkt! Denn gäbe es nur einen einzigen Punkt, der träge und tot wäre, so wäre damit die lebendige Kette der Bewegung zerrissen, das Leben zerstört, der Tod für die Schöpfung besiegelt.[564] Deshalb gibt es in der Natur keinen vollkommen harten Körper,[564] deshalb ist auch nicht das kleinste Teilchen eines Blattes nur einen Augenblick müßig;[567] denn jede Kraft ist in rastloser Tätigkeit begriffen,[567] „ändert unaufhörlich ihr organisches Gewand".[570, 567]

Was in der Schöpfung als Tod erscheint, enthüllt sich uns damit als ihr eigentliches Leben. Eben die Verwandlung der Organe zeugt von der nimmer ruhenden Tätigkeit der unvergänglichen, ewig wirkenden Kräfte. Schon an der Blume wird uns das offenbar. Was wir an ihr wahrnehmen, ist ein Organ, das eine lebendig wirkende Kraft sich geschaffen. In ihm tritt sie in Erscheinung, und nachdem es in der Blüte den Höhepunkt seines Daseins erreicht, seinen Zweck erfüllt hat, vergeht es wieder.[565] Doch „sie selbst ist mit dieser Erscheinung nicht gestorben; die Kraft ihrer Wurzel dauert fort; aus ihrem Winterschlaf wird sie wieder erwachen und aufstehn in neuer Frühlings- und Jugendschöne, die Töchter ihres Daseins, die jetzt ihre Freundinnen und Schwestern sind, an ihrer jungfräulichen, holden Seite".[565–66] Nichts als eine verlebte Erscheinung, die sich, wie alle Organe, „im rastlosen Dienst der Natur verzehrte",[565] ist dahingewelkt. Doch „die innere, lebendige Kraft, die sie trug und hervorbrachte, zog sich in sich selbst zurück, um sich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen".[566] Hat also eine Kraft ihr altes Organ verbraucht, so schafft sie sich selbstbildend wieder ein neues. Die Kräfte selbst sind „ewig jung",[566] „ewig dauernd",[566] ewig wirksam,[566] und eben weil sie sich „immer neu, immer wirkend erhalten", immer sich „auf die reichste, schönste Weise" auswirken wollen,[566] müssen sie ihre Organe verwandeln und wechseln,[569–70. 541. 566–67] eben in ihrem Vergehen als Erscheinungen eignet ihnen Unsterblichkeit.[566. 567] Was uns Tod scheint, sei es in welcher Gestalt es wolle, ist in Wahrheit stets „Übergang zur neuen, jungen Organisation, das Einspinnen der alten, abgelebten Raupe, damit sie als ein neues Geschöpf erscheine".[568–69]

Die Unsterblichkeit, die Herder lehrt, ist eine „ewige Palingenesie".[567] Seinen Ausführungen zufolge muß jeder Zentralkraft nicht nur eine Postexistenz, sondern auch eine Präexistenz zugeschrieben werden, und nicht nur eine, sondern unendlich viele Prä- und Postexistenzen. Jede Kraft ist als Individualität unvergänglich,[1]) und jede lebt zahllose Leben, beginnt immer wieder ein neues, wenn sie in einem neuen Organ in Erscheinung tritt. Sie tut dies, indem sie sich

---

[1]) Mit Unrecht beschuldigt Dietterle (S. 541 seiner Abhandlung) Herder hier des Widerspruchs, er übertrage „die Fortentwicklung der Art auf das Individuum". In den „Ideen" schwankt allerdings der Begriff der Unsterblichkeit zwischen der Unvergänglichkeit der Einzel- und Volksseele, im „Gott" hingegen ist er durchaus eindeutig.

jedesmal ihr Organ selbst schafft, und auch während sie in ihm lebt und durch seine Vermittlung auf andere Kraftsysteme wirkt, bildet sie es dauernd schöpferisch um. Hiermit erhält das Gesetz der Beharrung erst seine eigentliche Bedeutung und Vertiefung. Die Beharrung im Dasein ist nur möglich durch dauernde Veränderung, die Unvergänglichkeit nur durch Vergehen, das ewige Leben nur durch immer neues Sterben. In diesem Gesetz haben wir wohl die herrlichste Offenbarung der Weisheit, Güte und Harmonie des göttlichen Wirkens.

Die Verwandlung der Organe ist nicht nur für die Kräfte die notwendige Lebensbedingung, nicht nur kommen sie erst durch diese ihre Wirksamkeit zum Gefühl und Genuß ihres Daseins,[567–68] sondern diese Verwandlung bedeutet auch zugleich die Weltentwicklung, den Weltfortschritt. „Es muß Fortgang sein im Reiche Gottes, da in ihm kein Stillstand, noch weniger ein Rückgang sein kann.“[568. 570] Keine Kraft kann anders wirken als nach den ihr wesentlichen göttlichen Gesetzen der Weisheit, Güte und Harmonie,[566. 568] und deshalb „macht sie mit jeder Wirkung ihre folgende Wirkung leichter“, läutert sie sich selbst und andere Kräfte auf eine immer höhere Vollkommenheitsstufe hinauf.[568] Nicht die kleinste Wirkung der kleinsten Kraft ist vergebens,[568] auch sie trägt zu der fortdauernden Erfüllung jenes allwaltenden, notwendigen Gesetzes bei, „daß aus dem Chaos Ordnung, aus schlafenden Fähigkeiten tätige Kräfte werden“.[568] Diese Darlegung Herders ist die metaphysische Voraussetzung für seine in den „Ideen“ ausgeführte Entwicklungslehre und Geschichtsphilosophie.

IV. Das Nichtsein des Bösen.

Nach allem Gesagten ist es ohne weiteres einleuchtend, daß es in Herders Weltbild für das Böse keine Stelle gibt. Wohnt doch Gott selbst den Dingen bis in ihre kleinsten Teile hinein ein, ist doch dadurch ihr Wesen durch und durch göttlich! Folgt hieraus positiv das soeben erörterte ausnahmslos herrschende Gesetz des Fortschritts aller Kräfte, so negativ das Nichtsein des Übels. Weil keine Kraft anders als weise, gütig und harmonisch wirken kann, ist alles Böse „ein Nichts“,[570. 561] nur ein „scheinbarer Schatte in der Schöpfung“.[543] Für das Zustandekommen dieses scheinbaren Schattens gibt Herder zwei verschiedene Erklärungen. Die erste

lautet dahin, daß, was wir Übel nennen, in Wahrheit nichts anderes ist als „Schranke oder Gegensatz oder Übergang".[570] Die Schranke aber ist etwas rein Negatives; der Gegensatz ist etwas Gutes und Förderndes,[570—71] denn nur durch ihn können, wie wir bei der Erörterung des zweiten Naturgesetzes gesehen haben, Systeme zustande kommen; und der Übergang von einer Organisation zur andern vollends ist nur scheinbar Tod, ist in Wirklichkeit die unerläßliche Bedingung für die Unvergänglichkeit aller Kräfte. Ist nach dieser Erklärung das scheinbare Übel in Wahrheit ein Gutes, so ist es nach der zweiten Erklärung ein Nichtseiendes, ein Mangel an Vollkommenheit. Da in der Welt alle Vollkommenheitsgrade verwirklicht sind und es infolge der unendlichen Entfaltungsmacht der Gottheit sein müssen, so ist, wie der höchste, so auch der geringste Vollkommenheitsgrad im Weltall vorhanden, aber selbst im geringsten gibt es nichts positiv Böses, sondern nur relativ wenig Gutes.[544] Diese letztere Erklärung des Bösen als Mangel an Vollkommenheit, den man mit dem Mangel an Sein, an Wirklichkeit für identisch hielt, stammt aus dem Neuplatonismus und findet sich auch bei Spinoza, während wir der ersten Erklärungsweise in der Stoa und bei Shaftesbury begegnen. Mit Shaftesbury teilt Herder den radikalen Optimismus, der seiner Weltanschauung eigen ist. Er ergibt sich als notwendige Folge aus der Göttlichkeit aller Kräfte im Weltall.

V. Die Geschöpfe als Individualitäten.

Obwohl Gott jeder Kraft in der Welt mit seiner ganzen Unendlichkeitsfülle einwohnt, sie dadurch Wesen von seinem Wesen wird, so ist sie doch insofern, als sie im Raum und in der Zeit in Erscheinung tritt, ein Endliches, d. h. ein in seiner Wirksamkeit auf einen ganz bestimmten Umkreis beschränktes Geschöpf.[488. 568. 570] Durch diese Beschränkung aber kommt erst sein Unterschied von den andern Geschöpfen zustande, wird sein Sein ein individuelles. Individualität sein heißt eine ganz bestimmte, nur einmal vorhandene „Weise der Existenz" sein.[573 II]

Das, was die Individualität eines Wesens ausmacht, ist sein Selbstbewußtsein.[574 II] Das Selbstbewußtsein nennt Herder das „Prinzipium der Individuation".[574 II] Es ist die Grundlage für sämtliche Lebensäußerungen eines jeden Geschöpfes, für „alle seine

Vermögen, Triebe und Tätigkeiten".[574 II] Doch besitzen es nicht alle Wesen im gleichen Grade: das Pflanzenbewußtsein erreicht nicht die Höhe des Tierbewußtseins, weit über diesem wieder steht das menschliche,[574 II] und das höchste ist das göttliche.[575 II] Gott ist zugleich die höchste Individualität,[575 II] wodurch seine Transzendenz, und „das einzige und ewige Prinzipium der Individuation",[575 II] wodurch seine Immanenz gegeben ist.[1]) Die Gradabstufungen des Selbstbewußtseins beschränken sich nicht nur auf die Gattungen und Arten im ganzen, sondern erstrecken sich auch auf die einzelnen Individuen,[574 II] obwohl keins von ihnen „die Basis seines Geschlechts verleugnen kann".[575 II] Sie sind „verschiedene Weisen der Existenz mit verschiedenen Arten und Graden des Selbstbewußtseins, Modifikationen der Wirklichkeit, tiefer und tiefer hinab, höher und höher hinan".[574 II] Seine Wertstufe hängt für jedes Einzelwesen davon ab, in wie hohem Grade es für das Ganze lebt. „Je mehr Leben und Wirklichkeit, d. i. je eine verständigere, mächtigere, vollkommnere Energie ein Wesen zur Erhaltung eines Ganzen hat, das es sich angehörig fühlt, dem es sich innig und ganz mitteilet, desto mehr ist es Individuum, Selbst."[575 II] Wieder verschlingen sich hier bei Herder Universalismus und Individualismus. Erst dadurch, daß ein Geschöpf sein Selbst an ein großes Ganzes verliert, wird es ihm in Wahrheit geschenkt. Daraus ergibt sich für den Menschen die ethische Forderung der Hingabe an das große Ganze der Menschheit.

C. Der Mensch.

I. Der Mensch im Verhältnis zu Gott.

a) Die Schranken der menschlichen Natur.

Wenn wir Herders Naturanschauung in ihrer Gesamtheit zu überblicken suchen, so drängt sich uns einerseits der Eindruck eines Kosmotheismus, andererseits der eines Anthropomorphismus auf. Die Dinge werden uns dargestellt als durch und durch göttlich, aber

---

[1]) Es handelt sich an dieser Stelle wieder um die Verquickung zweier verschiedener Vorstellungsweisen, nämlich der anthropomorphen des Theismus mit der des Begriffsrealismus.

in den ihnen wesentlichen Zügen enthüllen sich uns in Wahrheit die Züge des idealen Menschen. Herder fühlt sein eigenes Selbst in Gott und in die Natur hinein, und so wird seine Weltanschauung zu einem universellen Anthropomorphismus. Doch eben durch diesen universellen Anthropomorphismus ist der beschränkte von vornherein ausgeschlossen. Gott wird zwar menschlich, aber nicht allzumenschlich, denn die Gottebenbildlichkeit ist ja nicht ein Vorzug des Menschen allein, sondern er teilt sie mit der gesamten Natur.

In gewisser Hinsicht ist freilich zunächst das Dasein des Menschen, wie das aller andern Geschöpfe, nicht mit dem Dasein Gottes vergleichbar. Auch der Mensch ist eine „Weise der Existenz", eine Individualität,[573 II] und Individualität sein heißt eine bestimmte Erscheinung im Raum und in der Zeit angenommen haben, heißt infolgedessen beschränkt und endlich sein.[488. 489] Als im Raum und in der Zeit beschlossene Wesen[460. 517] sind wir „eingeschränkte Geschöpfe",[475. 457. 447] haben wir nicht teil an Gottes Ewigkeit,[446] sondern entstehen und vergehen.[546. 454. 542] Auch ist unsere Seinshöhe von derjenigen Gottes verschieden, wir sind „nur reale Folgen eines höchst realen Daseins".[475] Mit dieser letzten Bemerkung steht Herder ganz auf dem Boden der begriffsrealistisch-logischen Vorstellungsweise.

Mit der Beschränkung durch Raum und Zeit sind alle andern gegeben. Nicht nur ist unser Wirkungskreis ein beschränkter,[543] nicht nur sind wir, sofern wir Erscheinungen sind, vergänglich, sondern auch unser Verstand trägt alle Merkmale der Endlichkeit an sich. Er ist „schwach",[480] seine Tätigkeit ist an ihm gegebene Objekte gebunden,[499 II] er muß teilen, was in Wahrheit unteilbar ist.[480] Die stoffliche Beschränktheit des menschlichen Denkens ist auch schuld am Entstehen von Vorurteilen; denn wir bewegen uns von Jugend auf in einem ganz bestimmten Kreise von Vorstellungen, die wir später nur schwer wieder abstreifen können.[460] Auch verschließt uns die räumlich-zeitliche Natur unseres Verstandes den Einblick in das innere Wesen der Dinge,[551] und vor allem erschwert sie uns die Erkenntnis Gottes. Ihn, der jenseits alles Raumes und aller Zeit west, vermögen wir nur zu erkennen, wenn wir alle „Bilder der Einbildungskraft", alle räumlichen und zeitlichen Vorstellungen ausschalten,[457] und selbst dann können wir nicht mehr von ihm wissen, als daß er „ist und wirket".[489]

b) Des Menschen Gottebenbildlichkeit.

Außer der Beschränkung durch Raum und Zeit teilen wir mit allen übrigen Geschöpfen die vollkommene Abhängigkeit von Gott.[488. 443] Auch unser Dasein ist in ihm, in „seinem eigenen, ewigen Wesen" gegründet,[539] besteht allein in ihm. Durch seine Kraft sind wir,[441] durch seine Kraft werden wir erhalten.[441. 443] In allen unsern Lebensäußerungen hängen wir von ihm ab,[442] sind ohne ihn nichts,[446. 443] durch ihn alles,[466. 575 II] leben und genießen[539] allein durch ihn und in ihm. Es ist so, wie der Apostel sagt: „In ihm leben, weben und sind wir."[407 II]

Aber gerade wie bei allen andern Dingen folgt auch beim Menschen aus seiner völligen Abhängigkeit von Gott seine Gottebenbildlichkeit,[491—92] ja Göttlichkeit. Da wir ohne ihn schlechthin nichts sind, so sind wir alles, was wir sind, nur dadurch, daß er in uns west, sind wir „Repräsentanten und Darstellungen seines Wesens".[510 II] Er selbst wohnt uns ein,[456] macht unser Wesen aus,[510 II] offenbart sich in uns,[487] wirkt in uns.[456. 542] Er hat uns sein Dasein mitgeteilt[536. 541] und ist selbst unser Dasein.[510 II] Er schuf uns seine Kräfte an,[443] und nur durch ihn vermögen diese Kräfte zu wirken.[453] So sind auch wir „modifizierte Erscheinungen göttlicher Kräfte",[441] „Ausdrücke der göttlichen Kraft, Hervorbringungen einer der Welt einwohnenden, ewigen Wirkung Gottes".[457. 453]

Hatten die Erörterungen über die Schranken der menschlichen Natur theistische Vorstellungen zur Voraussetzung, so führt uns der Gedanke der völligen Abhängigkeit aller Geschöpfe von Gott wieder in die panentheistische Denkweise hinein, die auch den Menschen vergottet. Für Herders Lehre vom Menschen ist sie ebenso grundlegend wie für seine Naturanschauung. Wie die Göttlichkeit aller Dinge, so offenbart sich in seinem Dasein und Kraftsein auch die des Menschen, und wie alle Dinge ist er infolgedessen auch ein Ebenbild der göttlichen Vollkommenheit.[543] Da in ihm Gottes Wesen zum Ausdruck kommt, so kann in ihm nichts Böses, so muß er schlechthin gut sein.[543—44] Macht, Weisheit und Güte, die drei höchsten Gotteskräfte, die alle andern in sich schließen, sind auch die Welt- und Menschenkräfte.[542. 543. 545] Auch unser Handeln ist daher ein gesetzmäßiges wie das Handeln Gottes selbst, denn kraft seiner Wesensmitteilung wirken wir, wie er, weise, gütig[543] und harmonisch.

Einen einzigen Zug, in dem sich seine Gottebenbildlichkeit offenbart, hat der Mensch vor allen andern Geschöpfen voraus: das Erkennen. Gott ist die Ursache unserer wie aller Vernunft,[477] seine Wahrheit wohnt uns ein,[517] und infolgedessen ist „alle reine, wahre, vollständige Erkenntnis in unserer Seele gleichsam nur eine Formel des göttlichen Erkennens“.[476] Im Anschluß an Spinoza erklärt Herder die adäquate Erkenntnis für göttlich.[476] Doch ist sie bei Spinoza das alleinige Merkmal der Göttlichkeit des Menschen, bei Herder nur eines neben vielen andern.

II. Der Mensch als Glied der Natur.

a) Die drei Naturgesetze im Menschenreich.

Wir können sagen: zuerst hat Herder Gott und die Natur vermenschlicht, und dann wiederum wird der Mensch von ihm vergöttlicht und für ein Glied in der Kette der Naturwesen erklärt. Er ist „Mitwirker und Nachahmer der Natur“.[560] Nicht nur ist er gottabhängig und gottebenbildlich wie alle andern Geschöpfe, sondern sein Leben steht auch unter genau denselben Gesetzen wie das Leben jener. Die drei großen Naturgesetze der Beharrung, der Vereinigung mit Gleichartigem und Scheidung vom Entgegengesetzten und der Verähnlichung herrschen auch im Reich der Menschen.

Daß der Mensch wie jedes andere Geschöpf nach der Erhaltung seines Daseins strebt,[552] ist ohne weiteres klar. Die Behauptung Spinozas, das Streben nach Selbsterhaltung sei die Grundlage für alle menschlichen Affekte, Wollungen und Taten, führt Herder an, ohne diesen Gedanken jedoch weiter zu verfolgen.[552]

Das zweite Naturgesetz spielt ebenfalls eine wichtige Rolle im menschlichen Leben. Auch seine bestimmenden Grundkräfte sind Haß und Liebe, [560] und beide sind, „gleich notwendig zur Bildung des Ganzen“.[560] „Wer nicht hassen kann, kann auch nicht lieben, nur er muß recht hassen und recht lieben lernen.“[560] Auch der Punkt der Gleichgültigkeit fehlt in der Menschenseele nicht; es ist aber ein Glück, daß es nur ein Punkt ist.[560] Das Dasein der entgegengesetzten Kräfte ist auch für den Menschen nur von guter und segensreicher Wirkung. Ebenso notwendig wie der Haß für die Liebe sind auch die menschlichen Fehler für unsern Fortschritt im Guten. Als „Kontraste“ helfen sie uns dazu, das Gute und

Wahre klar zu erkennen und auszuüben.[571] In dieser Rechtfertigung des Bösen als des notwendigen Gegensatzes zum Guten schließt sich Herder an Shaftesbury an.

Das dritte Naturgesetz, das der Verähnlichung, bekommt erst im Menschenreich seine schönste und tiefste Bedeutung. Schon allein durch die Liebe, durch das „teilnehmende Beisammensein" verähnlichen sich die Menschen einander, prägen einander den Stempel ihrer Denkart und Handlungsweise, ja selbst ihrer Gebärden und Gesichtszüge auf.[560—61] Das „geheime Band der Schöpfung" nennt Herder diese gegenseitige Beeinflussung.[561]

Wie überhaupt alle Weisheit, Harmonie, Güte in der Welt nicht anders kann als sich ausbreiten und mitteilen, so vor allem ein gutes, geordnetes Menschendasein. „Durch sein handelndes, stilles Beispiel" wirkt der gute Mensch auf seine Umgebung,[562] macht sie sich selbst wesensähnlich. So eignet ihm in seinem kleinen Kreis dieselbe „unnennbare Kraft",[562] ja Allmacht,[562] mit der Gott im unendlichen Weltall wirkt und herrscht. „Verzweifle niemand an der Wirkung seines Daseins!" ruft Herder aus, „. . . es wirkt wie Gott allmächtig und kann nicht anders als ein Chaos um sich her ordnen, Finsternis vertreiben, damit Licht werde; es verähnlichet seiner schönen Gestalt alles, was in ihm ist, ja selbst mehr oder minder, was ihm im Streit begegnet".[561—62]

In diesem seinem Wirken ist der gute Mensch nichts anderes als ein Werkzeug des sich in ihm und durch ihn offenbarenden Gottes. Gott selbst ist es, der durch seine Geschöpfe, vor allem durch gute Menschen, „in wesentlichen Regeln der Harmonie und Schönheit", der Güte und Weisheit auf uns wirkt.[562] In ihrem Handeln wie in allem Geschehen überhaupt „leuchtet er uns allenthalben . . . als Vorbild vor",[535. 563] erzieht uns so „unabläſſig"[563] als unser „Vater",[535. 569] leitet uns zu dem großen Ziele hin, für das wir geboren sind, das wir erstreben und erreichen sollen, zur Verähnlichung mit ihm selbst.[562—63] Kein Geschöpf kann sich dieser seiner väterlichen Leitung entziehen.[563] Folgt ihr der Mensch willig, gehorcht er Gott mit Vernunft und dient ihm mit Liebe, so hat er das beste Teil erwählt. Er hat dann „den süßen, täuschenden Lohn in sich, daß er sich selbst bildete, obwohl ihn Gott unabläſſig bildet", er erfüllt dann am leichtesten und am glücklichsten seine Bestimmung.[563] Gott sollen wir ähnlich werden, sind wir doch „seines Geschlechts".[407 II] Unter der Gottähnlichkeit haben wir nichts anderes zu verstehen

als was Herder sonst „Humanität“ nennt. Die tiefste Bedeutung und das Ziel alles menschlichen Lebens und Handelns liegt für ihn in jedem dieser beiden Worte.

b) Die Welt der Sittlichkeit als Naturwelt.

Ein „Mitwirker und Nachahmer der Natur“ ist der Mensch auch in seinem sittlichen Wollen. Auch die moralische Welt ist eine Naturwelt.[552] Herder stimmt Spinozas radikalem Determinismus rückhaltslos bei.[500] Genau wie auf alles Geschehen in der Natur erstreckt sich die unentweichliche Notwendigkeit auf die sittlichen Handlungen.[509 II] Wir sind in der Tat nichts als „Ton in der Hand des Töpfers, der aus demselben Leim Gefäße macht, einige zur Ehre, andere zur Unehre“.[509 II]

Und dennoch — so sagt Herder im engen Anschluß an Spinoza — kommt uns Freiheit zu. Sie ist freilich nicht Willkür, sondern Handeln aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus, ist nicht eine Gabe, sondern eine Aufgabe. „Dem Menschen ist“, so führt Herder aus, „kein geringeres Ziel der Freiheit vorgesetzt als die Freiheit Gottes selbst, durch eine Art innerer Notwendigkeit, d. i. durch vollständige Begriffe, die uns Erkenntnis und Liebe Gottes allein gewähren können, über unsre Leidenschaften, ja über das Schicksal selbst Herren zu werden“.[500] Die Willkür, die wir so leicht für Freiheit zu halten versucht sind, verdient diesen Namen in Wahrheit nicht. Sie ist weder Gottes noch seiner Schöpfung würdig, sondern wäre vielmehr „für jedes Geschöpf, das sie besäße, ein zerstörendes Unheil“.[500] Je mehr die Vernunft in uns herrscht, umso mehr müssen wir uns der Willkür entfremden,[434–35] muß unsere Liebe der Notwendigkeit gehören,[560] der wir zu folgen bestimmt sind,[404] die kein Zwang,[535] sondern allein wahre Freiheit ist. Je besser wir sie, die uns die Ordnung der Natur offenbart, verstehen, je mehr wir sie uns „anbilden“,[560] „gleichförmig den Gesetzen der Natur handeln“, umso vollkommener wird dies Handeln sein.[561–62] Für jede, selbst für die kleinste und unbedeutendste Handlung gibt es nur eine einzige Art und Weise der Verrichtung, mittels der wir die an uns gestellte Forderung wahrhaft erfüllen können.[535] In jeder liegt ein „Punkt der reinen Notwendigkeit“, und diesen überall zu erkennen und zu verwirklichen ist unsere Aufgabe.[534]

Die Lösung dieser Aufgabe liegt in der Pflichterfüllung. Gilt dies schon für das weibliche Geschlecht, das nach der Meinung

der Theano „am meisten nach Willkür strebet“,[534] so vor allem für das Leben des Mannes. „Von Jugend auf Pflicht zu lernen“ ist sein „schönster und schwerster Zweck“, und so ganz soll er sich an die Pflichterfüllung gewöhnen, daß sie ihm zur zweiten Natur, zur inneren Notwendigkeit wird.[535] Auf diese Weise wird „das Joch der Notwendigkeit sanft und ihre Last leicht“,[535] handeln wir nicht nur auf die beste, sondern zugleich auf die schönste Art.[535] Der moralische und der ästhetische Wert einer Handlung sind für Herder — wie auch für Shaftesbury und Hemsterhuis — ein und dasselbe. — Wir sehen, von der Übereinstimmung mit Spinozas Determinismus ausgehend, biegt Herder diesen um zur Ethik der schönen Seele.

In der Pflichterfüllung selbst — sagt Herder weiter mit Spinoza — liegt auch zugleich ihr Lohn, in der Tugend die Glückseligkeit. Die schöne Seele „hat den Lohn der guten Engel in sich, von denen die Religion sagt, daß sie, im Guten bestätigt, nicht mehr fallen können noch fallen wollen, weil ihre Pflicht ihnen Natur, weil ihre Tugend ihnen Himmel und Seligkeit ist“.[535] Wir sollen danach streben, daß dieser innere Lohn unser Teil werde.[535]

Auch die im Leben des Menschen herrschende Notwendigkeit läßt sich, wie die in der gesamten Natur, als das von Lambert aufgestellte Gesetz des Maßes formulieren.[470, 469] Das Gesetz vom Maximum des Beharrungszustandes, welches ein jedes Geschöpf zu erreichen bestrebt ist, hat für das menschliche Leben seine symbolische Darstellung gefunden im Bilde der Nemesis, der Göttin des weisen Maßes, der „Tochter der Gerechtigkeit“. Mit ihrer Rechten mißt sie das Leben eines jeden Menschen, und wer sich dem von ihr festgesetzten Maß gefügt, dem winkt der Zweig der Belohnung.[468—69] Dieses Maßhalten, das sie von uns fordert, besteht eben in dem Sich-Beugen unter die Notwendigkeit, das in der Pflichterfüllung zum Ausdruck kommt.

c) Die Unsterblichkeit.

Als ein Glied der Natur teilt der Mensch mit den übrigen Geschöpfen die Unsterblichkeit der Seele. Auch die Menschenseele ist eine Zentralkraft, die einen im Raum als Körper erscheinenden Kräftekomplex als ihr Organ beherrscht. Nachdem sich der Körper im Tode aufgelöst hat, wird sie innerhalb der sich uns als Raum und Zeit darstellenden großen Weltordnung wieder ein

anderes Organ annehmen, in ihm ein neues Leben beginnen,[540. 548] und so ins Unendliche fort. Eine unübersehbare Reihe von Präexistenzen liegt demnach hinter uns, eine eben solche von Postexistenzen vor uns.

Mancherlei Zeichen sind auch vorhanden, die auf die Unsterblichkeit unserer Seele unverkennbar hindeuten, für sie als beweisend gelten können. Schon die Tatsache, daß wir uns keine Vorstellung vom Nichts und von Vernichtung, am wenigsten von unserer eigenen, machen können,[536—37] spricht dafür, daß wir eine solche auch nicht erleben werden. Auch liegt in unserm Dasein selbst die Gewähr für seine ewige Dauer. Nach der einen Erklärung Herders ist es als die essentia, als das Possest, das sich zu jeglichem Geschöpf entfaltet hat und in ihm west, unvergänglich,[540] nach der andern müßte Gott durch unsere Zerstörung zugleich sich selbst vernichten,[540. 541] denn er selbst macht ja unser Dasein aus. Diese beiden ganz verschiedenen Begründungen, von denen die eine der Vorstellungsweise des theistischen Pantheismus, die andere der des Panentheismus entnommen ist, schmilzt Herder zu einem einzigen unklaren Gedankengefüge zusammen.[540] Ein schlagendes Beispiel dafür, wie er logisch Unvereinbares lediglich durch sein Gefühl verknüpft.

Ein weiteres Zeichen für unsere Ewigkeitsbestimmung ist Gottes Fürsorge für uns, sein unaufhörliches Bilden an uns. Nicht umsonst kann er uns alle unsere Kräfte gegeben haben.[569] Es muß ein höherer Zweck sein, den er mit ihrer immer weiter fortschreitenden Läuterung und Vollendung im Auge hat, ein Zweck, der über das kurze irdische Leben weit hinausgeht. Dieser Gedanke, der in den „Ideen“ seine eigentliche und sehr schöne Ausführung gefunden hat, wird im „Gott“ nur ganz leise gestreift. Er läßt sich im wesentlichen durch das Pauluswort wiedergeben: „Der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollführen.“

Aus der Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele ergibt sich wiederum für den Menschen die Pflicht ihrer Läuterung, ihrer Vervollkommnung. Von dem Zustand, in dem sie ihr altes Organ verläßt, hängt die Natur ihres neuen ab. Der Körper ist ihr „Spiegel“, der äußere Abdruck ihres inneren Wesens, ist ihr Werkzeug, durch das sie auf ihre Umgebung wirkt. In ihrem Wirken offenbart sich ihr Wesen, die Vollkommenheit des Organs zeugt von dem Wert der ihm einwohnenden Kraft.[548—49]

III. Der Mensch als selbständiges Wesen.

a) Das Selbstbewußtsein.

Als den Leitgedanken der Herderschen Darlegungen, die wir im Vorhergehenden verfolgt haben, erkannten wir die Auffassung des Menschen als eines Gliedes der Natur. Das große Thema des ersten Teils der „Ideen" hat Herder in diesen Erörterungen noch einmal aufgenommen und nach manchen Seiten hin ergänzt. Auch im Leben des Menschen herrschen die drei großen Naturgesetze, auch als sittliches Wesen fügt er sich in die Reihe der Naturwesen ein, und seine Unsterblichkeit ist ebenfalls allen Geschöpfen in der Welt eigen. Nur in einem einzigen Betracht ragt er, wie bereits betont worden ist, über sie empor: in seiner Fähigkeit der vernünftigen Erkenntnis. Als erkennendes Wesen ist der Mensch ein selbständiges, ein von allen andern Geschöpfen unterschiedenes Wesen.

Das Gefühl unserer Selbständigkeit gründet sich zunächst auf unser Selbstbewußtsein, das nach Herders Meinung allerdings auch allen lebenden Wesen, wenn auch in verschiedener Art und in verschiedenem Grade, zukommt. Als Individualitäten scheinen wir uns „Substanzen" zu sein,[536] halten wir uns für selbständig und sind es auch in gewisser Weise,[440] eben insofern, als jeder ein von allen andern unterschiedenes Individuum ist. Der Kern dieser unserer Selbstbestandheit liegt weder im Bereich unserer körperlichen noch unserer seelischen und geistigen Zustände und Tätigkeiten, sondern eben in der Tatsache unseres Selbst, die sich nicht weiter erklären läßt.[573—74 II] In unserm Bewußtsein, ein Selbst zu sein, liegt unsere eigentliche Realität,[574 II] es bildet die Grundlage für alle unsere Funktionen und Fähigkeiten.[574 II] Der Mensch besitzt es in einer ihm allein eigenen Art und in einem höheren Grade als die übrigen Geschöpfe.[574 II] Dem Grade nach ist es, wie innerhalb jeder andern, so auch innerhalb der menschlichen Gattung selbst noch sehr verschieden.[574—75 II] Von der Stärke unseres Selbstbewußtseins hängt die Fülle und damit auch die Wirksamkeit, der Wert unseres Daseins ab.[574 II]

So erkennen wir das Selbstbewußtsein in uns als einen Quell der Freude und sittlichen Kraft. In ihm als dem Bewußtsein unserer Existenz, dem „Gefühl unserer Wirklichkeit", ist uns die Fähigkeit gegeben, unser Dasein zu genießen,[552] und als Prinzip der

Individuation verleiht es uns den Charakter der Individualität, kraft dessen wir erst sittliche Wesen zu sein vermögen. Nur als Individuen können wir unsere höchste Bestimmung, dem großen Ganzen der Menschheit zu leben, erfüllen, und je mehr wir dies wiederum tun, umso wertvoller und stärker wird unsere Individualität. Der Individualismus und der Universalismus erfordern einander gegenseitig.

Dieser aufs Universale gerichtete Individualismus ist ebenfalls ein Merkmal unserer Göttlichkeit. Je mehr von ihm in uns ist, umso mehr teilt sich uns Gott mit, werden wir ihm ähnlich, sind wir „seines Geschlechts",[573 II] denn er selbst ist ja „das einzige und ewige Prinzipium der Individuation".[575 II] Daraus erwächst für uns die Aufgabe, das Prinzip der Individuation in uns zu stärken, zu läutern, zu vervollkommnen.[575 II] Gott ähnlich werden heißt in diesem Zusammenhange ein dem großen Ganzen lebendes Individuum werden.

b) Das Erkennen.

Wird der Mensch schon durch die ihm allein eigne Art seines Selbstbewußtseins von allen andern Gattungen der Lebewesen unterschieden, durch seinen höheren Grad über sie hinausgehoben, so geschieht dies vor allem — auch hier weiß sich Herder mit Spinoza eins — durch seine Fähigkeit der Erkenntnis. Als denkendes Wesen[517] erkennt der Mensch kraft seiner Natur Wahrheit[478] und sucht nach Wahrheit. Er sucht über alles Einzelne hinaus stets nach der Vorstellung eines Ganzen,[528] und dies mit Recht, weil ja die Schöpfung überall zusammenhängt, weil es ja auch „nur eine Vernunft, nur eine Wahrheit gibt".[505. 406 II] Er findet und ergreift das Ganze in dem allen Dingen einwohnenden Gott, in der Erkenntnis seiner ausnahmslos geltenden ewigen und notwendigen Gesetze der „Ordnung, Weisheit und Regelmäßigkeit".[479] In dieser Erkenntnis der Gesetzlichkeit alles Weltgeschehens besteht des menschlichen Geistes edelste Aufgabe und Tätigkeit,[489] eben weil sie als Erkenntnis der Gottesoffenbarung mit der Erkenntnis Gottes selbst identisch ist. Gott allein macht ja das Wesen aller Dinge aus, und infolgedessen führt alle Erkenntnis letztlich zu ihm, ist er ihr alleiniger Gegenstand.[478] So kann man wiederum sagen, daß in der Gotteserkenntnis alle wahre, vollständige Erkenntnis beschlossen ist.[477. 500] Der Gottesbegriff, „der höchste, dessen die Menschheit fähig",[419] ist

der einzig allumfassende, „keinen absolutern, reineren, fruchtbareren Begriff" gibt es in der menschlichen Vernunft als ihn.[526] — Mit all diesen Gedanken schließt sich Herder eng an Spinoza an.

Als Gotteserkenntnis ist alle wahrhafte Erkenntnis auf den Menschen von veredelndem, läuterndem Einfluß. Sie hilft uns — so erklärt Herder wiederum in Anschluß an Spinoza — zur Überwindung der Leidenschaften,[505] und je klarer sie ist, umso vollständiger bezwingen wir auch unsere Vorurteile.[406–711] Das unduldsame Befangensein in der eigenen kleinen Vorstellungswelt ist stets ein Zeichen von Beschränktheit.[505]

Was Herder nun des Näheren unter Erkenntnis versteht, ist keineswegs die bloße Verstandeserkenntnis im Sinne des Rationalismus, sondern eine Vernunfterkenntnis im Sinne Jacobis. So entschieden Herder Jacobis Lehre vom religiösen Glauben, den Glauben an eine „persönliche, supra- und extramundane Gottheit" ablehnt,[508, 511] so sehr billigt er Jacobis Glaubensprinzip, soweit es erkenntnistheoretische Bedeutung hat.[511–13] Die letzten Bestandteile aller Wirklichkeit sind für Jacobi nicht mehr logisch zergliederbar noch erweisbar, sondern haben als Offenbarungen, die erst die Voraussetzung und das Material für alle verstandesmäßige Erkenntnis bilden, als Tatsachen, deren unmittelbare Evidenz ihre metaphysische Wirklichkeit verbürgt, hingenommen, geglaubt zu werden. Dieser Glaube hat also bei Jacobi den Sinn einer unmittelbaren Gewißheit der transzendentalen Objektivität aller der sinnlichen und intellektuellen Anschauung gegebenen Inhalte, bedeutet ihm so das „Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit".[1]) In demselben Sinne definiert Herder: „Glaube ist's, wenn man seinen Sinnen oder der Vernunft traut."[511] Auch darin stimmt er mit Jacobi überein, daß die größte und unmittelbar einleuchtendste aller dieser dem Subjekt gegebenen Gewißheiten das Dasein sei, „eine Offenbarung Gottes, über welche und hinter welche man nicht hinauskann".[512, 521]

An diese Gedanken knüpft sich für Jacobi wie für Herder die Folgerung, daß es die vornehmste Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung sei, „Dasein zu enthüllen",[512] d. h. sich unter Zurücksetzung der begrifflichen Abstraktion den unmittelbar gegebenen

[1]) Vgl. Jacobi, „Über die Lehre des Spinoza" S. 180 (Ausgabe von Scholz).

lebendigen Einzelgebilden zuzuwenden. Jacobi wendet sich in diesem Zusammenhang gegen den Begriffsrealismus, streitet ihm mit Recht seine metaphysische Gültigkeit ab und läßt ihm eine lediglich methodologische.¹) Diesen Einspruch, den Jacobi gegen den Begriffsrealismus erhebt, biegt Herder um in einen Ausfall gegen Kant.[513] Er zeigt damit, wie völlig es ihm an Verständnis für die Kantische Gedankenwelt fehlt. Auch erfaßt er Jacobis Ausführungen an sich nicht in ihrer erkenntnistheoretischen, sondern nur in ihrer praktischen Bedeutung.

Und eben diese ihre praktische Bedeutung ist das eigentliche Band, das Herders Gedanken mit denjenigen Jacobis verknüpft. Innige Hingabe an das Einzeldasein, seine Beobachtung, seine Enthüllung, das war das Programm der Naturforschung, welches Goethe ausführte, welches Herder, dem die Abneigung gegen die Vergewaltigung des Individuellen durch die begriffliche Abstraktion von Haus aus eigen war, bewunderte und auch seinerseits aufstellte. Und weil nun „allein ein Erkenntnis dessen, was da ist, in den Eigenschaften und Verbindungen, wie es da ist, . . .“ wahr sein kann,[512] darum, meint Herder, darf auch die Philosophie sich nicht in verstiegene, leere Grübelei verlieren,[513] ²) sondern muß sich an die uns gegebenen Einzeldinge der Außenwelt als an ihre Gegenstände halten, muß „bei Gegenständen der Natur bleiben und solche ins Licht setzen“,[534] muß stets Metaphysik in des Wortes eigentlicher Bedeutung, d. h. „Nachphysik“ sein.[463–64. 463 II] Der Wert der Philosophie einer Zeit hängt nach Herders Auffassung von dem Stande ihrer Naturwissenschaft ab. Je fortgeschrittener diese, umso wahrer jene.[450. 492]

Aus der soeben erörterten Übereinstimmung Herders mit den Jacobischen Gedankengängen ergibt sich für ihn notwendig ein Gegensatz zum Rationalismus. Zwar steht Herder mit seiner Anschauungsweise auf rationalistischem Boden — bewertet doch auch er das Denken als die höchste unter den menschlichen Fähigkeiten, der alle andern untergeordnet seien.³) Aber die Einseitigkeit des flachen Rationalismus, dem das logisch-diskursive Denken als der alleinige Schlüssel galt, der alle Türen aufschließen sollte und auch

¹) S. 90—91.
²) Hier denkt Herder an die Kantische Philosophie.
³) Vgl. S. 39.

aufzuschließen vermochte, hat er nicht nur nie geteilt, sondern in der Bückeburger Zeit sogar leidenschaftlich bekämpft. Ein Gegensatz zu ihm wird auch in den Spinozagesprächen darin ersichtlich, daß Herder das Gefühl als einen wesentlichen Bestandteil aller menschlichen Erkenntnis betont. Für ihn wie für Jacobi ist „das Vernünfteln nicht das ganze Wesen, nicht der ganze Bestand des Menschen",[512] und auch unsere Vernunfterkenntnis selbst ist stets innig verwoben mit unserm Gefühl. Schon das Suchen und Erforschen der Wahrheit an sich, führt Herder aus, ist von solcher Freude des Gemüts begleitet, daß ein müheloses Erringen dieser goldenen Frucht für den Menschen gar nicht wünschenswert wäre, vielmehr unserm Leben seinen wertvollsten Inhalt nähme.[559–60] Es ist ferner für die Gültigkeit einer Wahrheit ein wichtiges Zeichen, wenn wir sie lieben können, wenn sie „unserm Herzen zuspricht und tausend Erfahrungen unseres Lebens in uns aufruft".[562] Aus diesem Grunde hält es Herder für eine Aufgabe der Philosophie, stets dem Gefühl der Menschen treu[440 II] und in diesem Sinne populär zu sein,[440] mißbilligt er es an Spinoza, daß er seinen Gedanken eine Form gegeben habe, die dem Gefühl anstößig sei,[440] und versucht das Spinozistische System aus dieser Form herauszulösen. Vor allem aber erweist sich ihm das Gefühl als ein wesentlicher Bestandteil aller Erkenntnis durch ihren eigentlichen und tiefsten Inhalt, der zugleich ihr höchstes Ziel ist: alle Erkenntnis ist letztlich Gotteserkenntnis, ist Weg zu Gott. Wir können nichts anderes erkennen als Gottesoffenbarungen, weil nichts anderes da ist, und deshalb muß die Frucht einer jeden Erkenntnis „Bewundrung, Liebe und Verehrung Gottes"[492] sein. Herder betont dies vor allem für die naturwissenschaftliche Erkenntnis. Sie ist es, die uns „aus dem Reich blinder Macht und Willkür hinaus ins Reich der weisesten Notwendigkeit" führt,[471–72] die uns den Weltzusammenhang als einen ausnahmslos gesetzlichen aufdeckt. Darum leitet erst sie uns zur vollen Würdigung von Gottes Weisheit und Güte — ist doch die alles Geschehen beherrschende, unwandelbare Gesetzlichkeit dem Menschen wohltätig, nimmt ihm alle Furcht vor unvorhergesehenen, vernichtenden Naturereignissen, verleiht ihm so das Gefühl sicherster Geborgenheit.[472] Und da mit den Naturgesetzen Gott selbst wesenseins ist, ist alle Naturforschung zutiefst Gottesdienst, ruft sie eine sich auf Vernunfteinsicht gründende Anbetung Gottes hervor, die hoch über dem „frommen,

leeren Staunen" steht.[490] Wir sehen, der Grundcharakter des Herderschen Denkens ist trotz allem ein echt rationalistischer. Das Evangelium der Vernunftreligion verkündet er hier als das seine. Zwar gibt es keine wahrhafte Erkenntnis ohne Glauben, sogar nicht ohne religiösen Glauben, den Glauben an einen Gott,[578 II] aber dieser religiöse Glaube ist keineswegs ein solcher in Jacobis Sinne, sondern ein Glaube im Sinne der natürlichen Religion. Er hat mit den Gesetzen der Vernunft übereinzustimmen, hat sich unter sie als unter ein entscheidendes Kriterium für seine Gültigkeit und Wahrheit zu beugen.[511]

D. Die erkenntnistheoretischen Bemerkungen.

I. Der Anschluß an den englischen Empirismus.

Obwohl sich Herder mit Jacobis Erkenntnistheorie einverstanden erklärt, ist sein eigener erkenntnistheoretischer Standpunkt doch ein ganz anderer als der Jacobische. Die große Verschiedenheit zwischen beiden ist letzten Grundes wohl darauf zurückzuführen, daß Jacobi durch Kant hindurchgegangen ist, Herder ihn abgewiesen hat. Jacobis Positivismus hat die Einsicht zur Voraussetzung, daß ein Beweis für die metaphysische Wirklichkeit der Außenwelt auf dem Wege des Verstandesdenkens nicht zu erbringen sei, Herders Empirismus hingegen setzt diese metaphysische Wirklichkeit naiv als ohne weiteres gegeben. Herder ist ein durchaus vorkantischer Denker, hat seine Erkenntnistheorie im wesentlichen an Locke, Hume und Leibniz gebildet.

Zunächst stimmt er mit Locke darin überein, daß „unsere Kenntnisse aus Sinnen und aus der Erfahrung geschöpft" seien.[517] Er billigt neben der Lockeschen Definition des Verstandes vor allem die von Leibniz, für den „das Verstehen eine deutliche Perzeption ist, verbunden mit der Fähigkeit zu reflektieren".[499 II] Der Ursprung unserer Erkenntnis aus der Sinneswahrnehmung bedingt ihre Schranken, ihre Gebundenheit an die uns gegebenen Objekte,[499 II] [1]) bedingt ferner auch die Möglichkeit,

---

[1]) Vgl. S. 50.

ja eigentlich die Unvermeidlichkeit des Irrtums, welche der Methode der Induktion,[1]) auf die wir bei all unserer wissenschaftlichen Erkenntnis angewiesen sind, notwendig anhaftet.[517] Die Hauptschranke aber, die unserer Erkenntnis gesteckt ist, besteht in der Unmöglichkeit der Einsicht in die innere Natur des kausalen Vorganges. Herder steht bezüglich des Kausalitätsproblems auf dem Standpunkt Humes.[2]) Auch nach seiner Überzeugung entstehen die Begriffe von Ursache und Wirkung lediglich aus der Beobachtung einer immer von neuem wiederkehrenden Aufeinanderfolge bestimmter Ereignisse, ist deren kausale Verknüpfung niemals beweisbar, sondern stets nur eine „Mutmaßung im Reich der Sinnlichkeit".[522] Das wesentliche Band zwischen Ursache und Wirkung zu erkennen bleibt uns unter allen Umständen versagt.[522] So können wir die Wirkung einer Kraft auf die andere ebensowenig erklären als das Wesen der Kraft selbst,[441—42. 461. 522] bleiben uns sogar die eigenen, die in uns selbst wirkenden Kräfte des Denkens und der Bewegung ihrem Wesen und Wirken nach genau so verschlossen wie die Kräfte, die wir außer uns wahrnehmen.[522. 501] Darin liegt auch der eigentliche Grund, warum uns der Vorgang der Weltschöpfung stets ein Geheimnis bleiben muß.[442. 523] Auch die Welt ist eine Wirkung,[3]) Wirkung der göttlichen Kraft, und so ist die Tatsache, daß wir niemals wissen können, „was Schaffen, was Hervorbringen heiße", erkenntnistheoretisch begründet.

II. Raum und Zeit.

Ist Herders Stellung zum Kausalitätsproblem durch Hume, so ist seine Lehre von Raum und Zeit, wie wir bereits mehrmals gesehen haben, durch Leibniz bestimmt. Wenn er freilich zunächst an mehreren Stellen Raum und Zeit als „Phantome unserer Einbildungskraft, Maßstäbe eines eingeschränkten Verstandes" bezeichnet,[542. 456. 444. 457. 489. 449. 518] so könnte man auf den ersten Blick

[1]) An einer andern Stelle[470—71] würdigt Herder die Bedeutung dieser von der Beobachtung der Einzelerscheinungen zur Aufstellung allgemeiner Gesetze fortschreitenden Methode für die Naturwissenschaft.

[2]) Dieser Standpunkt war ihm in seinen Königsberger Studienjahren durch Kant nahe gebracht worden (vgl. Haym I S. 45—46).

[3]) Vgl. S. 40.

meinen, er sei von Kant beeinflußt;[1]) aber dieser Anklang an Kant ist nur scheinbar. Die Beeinflussung Herders durch Kant erstreckt sich ausschließlich auf Herders Königsberger Studienjahre (1762—64), eine Zeit, in der Kant seine in der transzendentalen Ästhetik entwickelte Lehre von Raum und Zeit noch nicht ausgebildet hatte. Abgesehen davon geht es aus vielen Stellen zweifellos hervor, daß Herder in seiner Anschauung von Raum und Zeit durchaus Leibnizianer ist. Wie bei Leibniz der Raum ein phaenomenon bene fundatum ist für die gemeinsame Vorstellungstätigkeit der niederen, ausschließlich verworren vorstellenden Monaden, so auch bei Herder für die gemeinsame Wirksamkeit der einer Zentralkraft untergeordneten, ihr dienenden Kräfte.[552] Dem Zeitverlauf ferner entspricht metaphysisch die Entwicklung der unklaren und undeutlichen Vorstellungen einer jeden Monade zu klaren und deutlichen. Es ist die Anordnung und die Entwicklung der Kräftesysteme, die Weltordnung schlechthin, die uns als Koexistenz und Sukzession, als Raum und Zeit erscheint.[445. 488. 540] „Raum und Zeit sind nur uns ein dunkles oder helleres Bild vom Zusammenhange der Wesen nach jener festbestimmten ewigen Ordnung, welche die Eigenschaft und Wirkung der unendlichen Wirklichkeit selbst ist, mithin auf nichts geringerm als dieser unteilbaren ewigen Unendlichkeit ruhet.[489] Man sieht, die Raumvorstellung als solche ist für Herder wie für Leibniz etwas viel weniger Wertvolles als für Kant. Für Kant hat der Raum als die Form unserer sinnlichen Anschauung, kraft deren wir die Empfindungen zu Erscheinungen verarbeiten, empirische Realität, vermittelt uns demzufolge allgemein und notwendig gültige Erkenntnisse. Für Herder und Leibniz hat die Raumvorstellung lediglich *psychologische* Realität, ist als eine dunkle und verworrene Vorstellung für die Erkenntnis völlig wertlos, ja ihr hinderlich; denn sie gerade ist es, die der Erkenntnis zum großen Teil den Charakter der Unklarheit und Verworrenheit aufprägt,[518. 521] welche wir, eben weil wir als eingeschränkte Wesen „mit Raum und Zeit umfangen" sind,[489] niemals zu überwinden vermögen.

Zu dieser Anschauung Herders kommt noch seine Sympathie für Spinozas Andeutungen über die *Idealität der Zeit*. Während in Leibniz' System die Zeitvorstellung etwas viel Wertvolleres ist als die Raumvorstellung, weil diese nur das phaenomenon bene

---

[1]) H. Schwarz nimmt dies an (vgl. S. 54—55 seiner Abhandlung).

fundatum für verworren vorstellende Kräftekomplexe, jene hingegen für die Entwicklung der verworrenen zu klaren und deutlichen Vorstellungen ist, haben wir bei Spinoza ein umgekehrtes Verhältnis. Bei ihm ist der Raum eine metaphysische Wirklichkeit, die Zeit lediglich eine Weise der Imagination, der metaphysisch schlechthin nichts entspricht. Wenn sich nun Herder an einigen Stellen mit dieser Anschauung von der Zeit, besonders in Rücksicht auf die sich aus ihr ergebende Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit als des „Endlos-Unbestimmten und des durch sich Unendlichen" einverstanden erklärt,[444—45. 456—57] so kommt dies wohl daher, daß er in die Spinozistische Auffassung die Leibnizsche hineinliest und sich des wesentlichen Unterschiedes der beiden nicht bewußt wird.[1])

III. Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Denkgesetze.

Während uns die Raum- und Zeitvorstellung nur ein verworrenes, durch die Natur unserer Sinne getrübtes Bild von der Außenwelt liefern, ist uns die Möglichkeit einer klaren Erkenntnis gegeben in unserer „Vernunft", d. h. in diesem Zusammenhange im logisch-diskursiven Verstandesdenken.[521] Eine „Verknüpfung des Denkbaren in der Welt nach unwandelbaren Regeln" ist unserer Vernunft wesentlich.[517] Sie vollzieht sich in unserm Geist mit eben derselben gesetzmäßigen Notwendigkeit wie die Gesetze der Mechanik in der Körperwelt.[517. 519] Und weil ihre Regeln „durch sich selbst notwendig sind",[518] so sind sie auch allgemeingültig für die menschliche Erkenntnis, ja noch mehr, sie sind universal gültig, d. h. gültig für alle Erkenntnis überhaupt. Nicht nur Wesen von einer höher gearteten sinnlichen Organisation müßten genau wie wir „nach diesen einzigen, notwendigen Regeln denken",[518] sondern sie gelten sogar für Gott, er selbst muß die

---

[1]) In einem Anhang der zweiten Ausgabe [575—78 II] führt Herder überdies noch Stellen aus Spinoza an, welche die wesentlichen Punkte von dessen Erkenntnistheorie beleuchten, billigt Spinozas Ansichten über Wissen, Gewißheit, Methode. Doch liegt die Bedeutung dieses Einverständnisses in der Hauptsache nur darin, daß es von Herders großer Sympathie für Spinoza zeugt, insbesondere daß Herder des Niederländers Erkenntnistheorie als einen Ausdruck seiner tiefen Religiosität erkennt. Wesentlich gestaltend hingegen haben diese Gedanken auf Herders Erkenntnistheorie nicht eingewirkt.

„inneren Gesetze der Gedanken auf die eminenteste Weise kennen, die er seinen Wirkungen zu Grundgesetzen des Daseins nicht anders als machen konnte".[518] Die innere Notwendigkeit der Verknüpfung des Denkbaren wohnt in Gott als selbständige Wahrheit,[517] und er selbst ist auch dieser Verknüpfung „wesentlicher Grund" in jedem denkenden Geist.[517] Auch die Vernunftregeln in uns sind „ewige Wahrheiten",[522] sind schlechthin göttlich. Obgleich unser Erkennen im einzelnen Irrtümern notwendig ausgesetzt ist, so bleibt doch „die Regel, nach welcher wir wahrnehmen, absondern, schließen und verbinden, eine göttliche Regel; auch selbst im Irrtum haben wir nach ihr gehandelt und mußten nach ihr handeln, selbst wenn alle Gegenstände des Denkens Wahn wären".[517–18]

In dieser Lehre von der Notwendigkeit und universalen Gültigkeit der Gesetze der Logik ist Gott als die hypostasierte Denkgesetzlichkeit gedacht. Herder betont hier das logisch-diskursive Denken als wesentlich für die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Es geschieht dies wohl unter dem Einflusse Spinozas, bei dem die adäquate Erkenntnis das Göttliche im Menschen bedeutet, nicht nur Erkenntnis Gottes ist, sondern zugleich Gottes Erkenntnis, sofern er als das Wesen der menschlichen Seele ausmachend begriffen wird.[509 II] Doch läßt sich diese Auffassung Herders nicht vereinen mit seiner Stellung zum Kausalitätsproblem. Im Anschluß an die Humesche Auffassungsweise will er die Kausalität, da sie sich bei keinem Vorgang in der Welt demonstrieren lasse, aus dem Gebiet der Demonstration überhaupt ausgeschaltet wissen.[522] Die Lehre hingegen, daß die Gesetze der Logik notwendig und universal gültig, weil göttlich seien, setzt auch die Kausalität als eine Denkregel, die göttlich und daher auch notwendig und universal gültig sein muß, „selbst wenn alle Gegenstände des Denkens Wahn wären".[517–18] Freilich ist Herders Stellung zum Kausalitätsproblem überhaupt zwar von der Auffassung Humes stark beeinflußt, aber durchaus nicht ihr völlig gleich. Hume folgert aus der Unmöglichkeit einer begrifflichen Einsicht in das Wesen der Kausalität ihre lediglich psychologische Gültigkeit, während er ihre logische verneint. Herder zieht diese Folgerung nur an der einen oben bereits angeführten Stelle,[522] wo er der Kausalität jeglichen demonstrativen Wert abspricht. Im übrigen aber setzt er sie durchaus als metaphysisch wirklich, begreift er doch Gott als die „höchste Ursache" und den Weltzusammenhang als einen kausalen.

E. Die Gottesbeweise.

Herder läßt im fünften Gespräch Theano sagen, das Dasein eines Wesens könne „nur durch Wesen und durch die Anschauung derselben erkannt werden".[532—33] Gottes Dasein erweist sich uns demnach als solches im Dasein seiner Geschöpfe. „Durch Anschauung der Natur" erkennen und genießen wir ihn zugleich,[533] denn wie es kein Gefühl ohne Gedanken gibt,[533] so auch keinen Gedanken, keine Erkenntnis, daran das Gefühl nicht teilhätte.[533] 1) Eine einseitige Trennung von Gefühl und Verstand ist daher verfehlt,[534] verfehlt auch, wenn es sich um die Erkenntnis des Daseins Gottes handelt. An ihr sind wie an jeder Erkenntnis nach Herders Meinung sowohl des Menschen Geist als auch sein Gemüt beteiligt.

Herders Gottesbeweis als solcher, den er im vierten Gespräch bringt, bewegt sich freilich trotzdem nicht innerhalb der sinnlichen Anschauung, sondern innerhalb des logischen Denkens. Ihn vor allem gilt es näher ins Auge zu fassen.

Da Herder im Anschluß an Hume den demonstrativen Wert des Kausalitätsbegriffes verneint,2) lehnt er es zunächst ab, seinen Gottesbeweis auf ihn zu gründen.[521—22] In Wahrheit aber kann er sich von der Verwendung des Kausalitätsbegriffes trotzdem nicht freimachen. Abgesehen von einer flüchtigen Bemerkung über die Notwendigkeit eines Ursprungs aller in der Welt wirkenden Kräfte[516] und der Behauptung, kein „konsequenter Geist" könne daran zweifeln, „daß alles von einem selbständigen Wesen . . . abhangen müsse",[442] läßt sich auch Herders Hauptbeweis für Gottes Dasein nicht ohne den Begriff der Kausalität denken. Herder erschließt vielmehr die Existenz Gottes als eine Ursache aus ihrer Wirkung, nämlich aus der gesetzlichen Notwendigkeit alles Weltgeschehens. Das unwandelbar gesetzmäßige Wirken einer jeden Organisation wäre unmöglich ohne den ihr einwohnenden Gott. Nur Gott kann gesetzlich wirken,[456] folglich muß Gott da sein.[516. 516 II]

Die gesetzliche Notwendigkeit alles Geschehens offenbart sich nun am unmittelbarsten und am reinsten in den Gesetzen unserer Vernunft, und deshalb läßt sich aus ihnen der Beweis für Gottes Dasein am einleuchtendsten entwickeln.[519] Das Wesen der Vernunft besteht in einer „Verknüpfung des Denkbaren in der Welt nach

---

1) Vgl. S. 61. 2) Vgl. S. 66.

unwandelbaren Regeln",[517] und eben diese „unwandelbaren Regeln", der Charakter „innerer Notwendigkeit", der den Gesetzen der Logik eigen ist,[517] aus dem sich auch ihre universale Gültigkeit ergibt,[518] ¹) beweist das Dasein Gottes als ihres „wesentlichen", „durch sich selbst notwendigen Grundes".[516–17. 518] „Zwischen jedem Subjekt und Prädikat", erklärt Herder, „stehet ein Ist oder Ist nicht, und dieses Ist, diese Formel der Gleichung und Übereinstimmung verschiedener Begriffe, das bloße Zeichen = ist meine Demonstration von Gott".[516–17] „Im Begriff der Vernunft selbst", d. h. in der einer jeden logischen Verknüpfung eignenden gesetzlichen Notwendigkeit, die diese Verknüpfung zur „ewigen", zur göttlichen Wahrheit macht,[522] ist der einzig wesentliche Gottesbeweis gegeben.[519]

Doch wenn auch die Gesetzlichkeit des logischen Denkens Gottes Dasein am klarsten dartut, so müssen wir trotzdem, wie bereits gesagt ist, **alle** „inneren Gesetze der Notwendigkeit", die überhaupt in der Welt wirken, als Gottesbeweise ansprechen. So alle **Naturgesetze**,[519. 520] so auch die Gesetze der **Harmonie**.[520] Herder „möchte von der **Musik** sagen, was Vanini von seinem Strohhalm sagte", daß, wenn er so unglücklich wäre, am Dasein Gottes zu zweifeln und die Musik hätte, sie allein ihm Demonstration sein würde.[516–17] Auch das Reich der Töne steht abgesehen von seinem Wohlklang für das Ohr unter Gesetzen, die der Verstand zu berechnen fähig ist, und kraft dieser ihrer Gesetzlichkeit ist auch die musikalische Harmonie Gottesbeweis.[520] Daß sich dasselbe von der ästhetischen dartun ließe, ist ohne weiteres klar.

Außer diesem Beweise für das Dasein Gottes, der als ein **kosmologischer** anzusprechen ist,²) gibt Herder auch noch einen **Beweis für Gottes Weisheit und Güte**, und zwar auf physikoteleologischem Wege. Er geht von der Voraussetzung aus, daß Gott die „höchste Macht" sei. Nun ist aber „eine ungeordnete, regellose, blinde Macht nie die höchste; nie kann sie das Vorbild und der Inbegriff aller der Ordnung, Weisheit und Regelmäßigkeit sein, die wir ... nach ewigen Gesetzen in der Schöpfung bemerken, wenn **sie selbst** diese Gesetze nicht kennet und solche nicht als ihre ewige, innere Natur ausübet. Von einer geordneten müßte die blinde

---

¹) Vgl. S. 65.

²) R. Haym bezeichnet ihn irrtümlich als eine „stumpfe Umprägung des ontologischen Arguments" (II 287).

Macht notwendig übertroffen werden und könnte also nicht Gott sein.“ Folglich ist Gott als „die höchste Macht notwendig auch die weiseste Macht, d. i. eine nach innern, ewigen Gesetzen geordnete, unendliche Güte“.[479] —

Auf Grund seiner Überzeugung von der Beweisbarkeit des Daseins Gottes bekämpft Herder Kants Kritik der rationalen Theologie. Die Behauptung Kants, daß Gottes Dasein nicht begrifflich beweisbar sei, daß die Vernunft über die Existenz oder Nichtexistenz Gottes schlechthin nichts ausmachen könne, erklärt er für falsch.[532. 516. 419. 519. 521. 538] Unbeweisbar ist nur der Atheismus, denn seine Erweisbarkeit würde die Aufdeckung eines inneren Widerspruchs in der Natur Gottes erfordern, und ein solcher ist in ihr nicht vorhanden.[418—19] Die Möglichkeit eines Beweises fürs Dasein Gottes hingegen leugnen heißt für Herder dasselbe wie das Dasein der Vernunft überhaupt leugnen, denn im Begriff der Vernunft selbst ist ja der Gottesbeweis gegeben.[519] Herders Ton gegen Kant wird hier scharf und verletzend, wie überhaupt seine zahlreichen Ausfälle gegen die Kritik der reinen Vernunft,[513. 513 II. 521. 572. 576 II] welche als der einzige Mißton die friedvolle Stimmung der Gespräche zuweilen unterbrechen, den Stempel persönlicher Erbitterung gegen den ehemaligen Lehrer an sich tragen. Trotzdem vermag Herders Gottesbeweis gegen die Kantische Kritik nicht aufzukommen. Als ein kosmologischer macht auch er den Fehlschluß von bedingten Ursachen auf eine unbedingte, vermag so die Kritik der rationalen Theologie nicht zu widerlegen, sondern nur zu rechtfertigen.

Zweiter Teil.

Herder und Spinoza.

Einleitung.

Die Gespräche über „Gott" sind, wie uns Herder selbst in seiner Vorrede zur ersten Ausgabe sagt, aus dem ursprünglichen Plan einer Schrift über „Spinoza, Shaftesbury, Leibniz" erwachsen, den Herder bereits in den Jahren 1775—77 gefaßt, aber nicht ausgeführt hatte.[403] Wenn er dieses Vorhaben im Jahre 1787 in Gestalt einer Auseinandersetzung mit Spinozas System verwirklichte, so lag die Veranlassung hierfür zum Teil in den inzwischen eingetretenen „neuen Zeitumständen", dem Streit um Lessings Spinozismus,[403. 494] zum Teil darin, daß Gedanken Spinozas Herder zur Zeit seines innigen Freundschaftsverhältnisses mit Goethe ganz besonders lebendig geworden waren.[403] Doch trotz dieser Beschränkung auf Spinoza ist Herder im inneren Aufbau seiner Schrift auch dem ersten Plane gerecht geworden. Nicht eine Beteiligung am Spinozastreite[403] noch „bloß eine Ehrenrettung des Spinoza"[403] selbst wollen die Gespräche sein, sondern in erster Linie eine Darlegung von Herders eigener Weltanschauung. Diese Weltanschauung deckt sich, wie Herder selbst ausdrücklich betont,[420. 494] keineswegs mit dem Spinozismus.[1]) Sie stand in all ihren wesentlichen Zügen bereits fest, als sich ihm Spinozas Ethik erschloß. Er las sie „nicht als Neuling der Philosophie", sondern nachdem er „außer den alten Weltweisen die Schriften Baumgartens, Leibniz', Shaftesburys und Berkeleys nicht nur gelesen, sondern studiert hatte".[439] An Shaftesbury und Leibniz vornehmlich, deren Schriften ihm bereits in seinen Jünglingsjahren vertraute Gefährten waren,[571] hatte sich sein eigenes

[1]) Dies geht auch aus Herders Brief an Jacobi vom 6. Februar 1784 hervor (Scholz S. XC).

System ausgebildet. Es stellt sich dar als ein mit dem Leibnizschen Idealismus verschmolzener Shaftesburyscher Panentheismus. Diese Weltanschauung glaubte Herder in Spinozas Ethik wiederzufinden. Vor der Gemeinsamkeit des ἓν καὶ πᾶν traten die großen Unterschiede zwischen Spinozas nnd seinen eigenen Gedanken für ihn in den Hintergrund. Und wo er sie empfand, überbrückte er die Kluft, indem er die Spinozistischen Ideen so umdeutete, daß sie in seine eigenen hineinpaßten, ja sich in sie verwandelten.

Demnach ist es klar, daß die Gespräche über Spinoza keine treue Wiedergabe des Spinozistischen Weltbildes darbieten können. Herder selbst sagt uns in der Vorrede: „Spinoza ... sollte meinem Zweck gemäß jetzt bloß die Handhabe eines Opfergefäßes werden, aus welchem ich einige Tropfen dem Altar meiner Jugend darbringen wollte.“[403] Spinozas System ist für Herder, um mit M. Kronenberg zu reden, in der Hauptsache „das Piedestal seiner eigenen Weltanschauung“, die man somit als eine Synthese aus Spinoza, Leibniz und Shaftesbury bezeichnen kann.

Die folgende Darlegung will diese Synthese in ihren Grundzügen nachweisen. Wir suchen der Aufgabe gerecht zu werden, indem wir — wieder in engem Anschluß an das in Herders Schrift zur Verfügung stehende Material — bei den einzelnen Gedankenentwicklungen von Herders Verhältnis zu Spinoza ausgehen und jedesmal an den entsprechenden Punkten zeigen, wie Leibniz und Shaftesbury die Umdeutungen des Spinozismus bestimmen, bzw. wie Spinoza Herder dazu führt, Leibnizsche Gedanken abzulehnen.

Vorbemerkung.

Das Bewußtsein einer großen inneren Verwandtschaft mit dem Geiste Spinozas, welches Herder bestimmte, die Gedanken des Niederländers den seinen anzupassen, rührt im wesentlichen daher, daß die Weltanschauungen der beiden Denker aus den gleichen Wurzeln emporwuchsen, die für ihre Gestaltung von sehr großer, ja entscheidender Bedeutung waren: die erste ist die religiös-ethische Grundstimmung, die sich in einem System dogmatischen Charakters niederschlägt, die zweite das Bedürfnis nach Übereinstimmung des religiösen Erlebens mit dem jeweiligen Stande der Naturwissenschaft, welches die Formulierung dieses Erlebens bestimmt und gestaltet.

A. Herder und der religiöse Mensch Spinoza.

Schon die Art, wie Herder Spinoza zu Beginn der Gespräche einführt, zeugt davon, daß es nicht die eigentlich metaphysische Seite von Spinozas System, sondern vielmehr die sittlich-religiöse ist, die auf Herder — genau ebenso wie auf Goethe — die stärkste und nachhaltigste Wirkung ausgeübt hat. Zunächst wird Herder tief berührt von den sympathischen Zügen des Menschen Spinoza. Die von Colerus dargestellte Lebensgeschichte des Niederländers und der Anfang des Tractatus de intellectus emendatione sind es, welche den Philolaus zum Spinozafreund bekehren. Wir lesen mit ihm den Beginn des Traktats über die Verbesserung des Verstandes,[425—30] durchleben mit ihm Spinozas innere Umwandlung, seinen Kampf und Sieg, sein Sich-Abwenden von den vergänglichen Gütern, Reichtum, Ehre und Lust, und sein Ergreifen des einen, wahren, unvergänglichen Gutes, der Gotteserkenntnis und Gottesliebe, die sich betätigt in der Vereinigung des Gemüts mit der gesamten Natur. — Daß Herder gerade diese Stelle, wohl die einzige, in der Spinoza aus seiner sonst so starren Unpersönlichkeit heraustritt und uns tief in seine Seele blicken läßt, der eigentlichen Auseinandersetzung mit dem System des Niederländers vorausschickt, ist für sein Verhältnis zu ihm von vornherein bezeichnend.

In noch höherem Maße ist dies die ganz zu Beginn stehende sehr schöne Wiedergabe des Lebens Spinozas im Anschluß an die Biographie des Johannes Colerus.[421—24] Hier tritt es zutage, welch tiefen Eindruck die Lektüre dieses Lebenslaufes auf Herder gemacht haben muß, wie ganz er sich in Spinozas lebendige Seele hineinzufühlen versucht hat. Er schildert, wie des Niederländers Leben mit seiner Lehre übereinstimmt, wie es ihn zeigt als einen wahren Philosophen, durchdrungen von ernster Sittlichkeit, die ihm still und friedsam, bescheiden, bedürfnislos, uneigennützig zu sein die Kraft gibt, von warmer, segensvoll wirkender Menschenliebe, von Wahrheitsliebe und Überzeugungstreue. Die Stärke und Unerschütterlichkeit der Überzeugung von der Wahrheit seiner Philosophie, wie sie Spinozas Leben und alle seine Schriften beherrscht,[424] wie er sie auch in manchen seiner Briefe[433] ausspricht, wirkt auf Herder besonders eindrucksvoll. Vor allem aber tut dies Spinozas

tiefe Religiosität. Herder erkennt im sittlich-religiösen Bedürfnis richtig die Wurzel von Spinozas Philosophie, versteht ihn in diesem Punkte besser als Jacobi, obwohl dessen Spinozaauffassung sonst die weitaus genauere ist. Er erkennt, daß die Gottesidee bei Spinoza die schlechthin allumfassende und in diesem Sinne einzige,[438. 510 II. 511 II. 578 II] daß seine Gottesliebe „nicht etwa eine angenommene Maske, sondern sein tiefstes Gefühl" ist.[439] „Der Begriff Gottes", führt er aus, „ist Spinoza so gegenwärtig, so unmittelbar und innig geworden, daß ich ihn gewiß eher für einen Schwärmer fürs Dasein Gottes als für einen Zweifler oder Leugner desselben hielte".[438—39] Alles in Allem ist Gott für Spinoza, Alles in Allem ist Gott auch für Herder. Das tiefe Erlebnis des ἓν καὶ πᾶν ist beiden gemeinsam, zieht den einen zum andern.

B. Die Ablehnung anderer Spinoza-auffassungen.

Auf Grund der Stellung, die Herder zu Spinoza und seiner Lehre gewonnen hat, der Überzeugung von der Vortrefflichkeit seiner philosophischen und moralischen Grundsätze,[494] denen er „eine mehrere Ausbreitung und tiefere Einwirkung wünscht, als sie in seinem Buch für die meisten haben können und haben werden",[493—94] lehnt Herder die ungünstigen Meinungen über Spinozas Leben und Charakter und die nach seiner Ansicht falschen Auffassungen des Spinozistischen Systems ab. Er verteidigt Spinoza gegen das Verwerfungsurteil, welches das 17. Jahrhundert über ihn gefällt,[419] rügt, daß es auch zu seiner Zeit noch nachgesprochen, Leben und Lehre des Niederländers als der Inbegriff des Verabscheuungs- und Hassenswürdigen hingestellt werden.[420. 413] Die Cartesianer und die Theologen, die zunächst seine Philosophie für Atheismus erklärten,[415] Bayle, der dasselbe tat,[413. 414. 415] sind daran schuld. Diesem Irrtum unterliegt auch Jacobi, und die Zurückweisung von dessen Auffassung ist es vor allem, auf die es Herder ankommt.[508—10] In seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza" hatte Jacobi den Satz aufgestellt, Spinozismus sei Atheismus, da „die rechtverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse".[1]) Für Jacobi ist der

---

[1]) In der Ausgabe von Scholz S. 173 ff.

Spinozismus die klassische Ausprägung des Rationalismus, und als solcher, da man auf dem Wege des Verstandesdenkens nur dazu kommen kann, das Weltganze als Gott zu setzen, Atheismus im Sinne von Kosmotheismus.[1]) Es ist klar, daß dieser Auffassung Jacobis die Herdersche, welche eben auf die tatsächlich vorhandenen irrationalen Bestandteile der Spinozistischen Philosophie einen bedeutenden Nachdruck legt, gerade entgegengesetzt ist. Auch Jacobis Vorwurf, Spinozas System sei Fatalismus,[2]) wie auch die Leibnizsche Philosophie, überhaupt jede auf rationalistischer Grundlage ruhende, notwendig beim Fatalismus endigen müsse, weist Herder zurück. Von dem Wort „Fatalismus" an sich freilich will er sich nicht schrecken lassen, will es gelten lassen in dem Sinne, daß über und in allem Weltgeschehen kein „blindes", sondern ein „sehendes" Schicksal, keine andere als die „göttliche", die „lichtvolle, denkende Notwendigkeit" walte. — Die Verschmelzung der kausalen und finalen Weltbetrachtung bei Herder[3]) wird hier offenbar.

Des weiteren will Herder auch von Jacobis Behauptung, Spinozas Philosophie weise gemeinsame Züge mit derjenigen der Kabbala auf, mit Recht nichts wissen.[523—24] [4]) Spinoza ist vielmehr für ihn ein „Antipode der Kabbala", denn seine Ausdrucksweise ist von aller Bildlichkeit, die in der kabbalistischen Philosophie eine große Rolle spielt, frei, wie ja auch die Vorstellung der Emanation bei ihm nicht zu finden ist. Die bildliche Ausdrucksweise schließt für Herder den Anthropomorphismus oder zum mindesten die Gefahr des Anthropomorphismus in sich, und gerade auch deswegen schätzt er Spinoza so hoch, weil dieser jedwede Vermenschlichung Gottes vermeidet.[525—26]

Für ebenso unrichtig wie die Meinung, Spinozas System sei Atheismus, hält Herder diejenige, welche es als Pantheismus bezeichnet. Er legt, wie schon früher erwähnt wurde,[5]) in das Wort „Pantheismus" den Sinn einer vollständigen Verselbigung Gottes mit der Welt, und zwar nicht mit der Welt als einem lebendig in sich zusammenhängenden Ganzen, sondern als einer Summe von Einzeldingen. Eingehend und immer von neuem

---

1) Bei Scholz S. XVIII—XXIV.

2) S. 177.

3) Vgl. S. 22.

4) Vgl. Windelbands „Geschichte der neueren Philosophie" I S. 193.

5) S. 13—14.

verteidigt er Spinoza gegen den Vorwurf, daß diese „rohe Alleinheit“ seine Lehre sei.[497. 442] Spinozas Gott ist keineswegs die bloße Summe aller Einzeldinge,[509–10 II. 510–11 II. 457] kein „Kollektivname“,[511 II. 476/77] kein „abstraktes, totes Konsektarium der Welt“.[477] Er ist vielmehr der „Unteilbare“,[510 II. 479] das „Eins“,[511 II] das „tätigste Wesen“,[511 II. 1)] und Spinoza wendet alle Mühe auf, um darzutun, daß Gottes Wesen unvergleichbar ist mit allem Weltwesen,[458. 476] ebenso unvergleichbar wie das „durch sich selbst Unendliche“ mit der räumlich-zeitlichen Endlosigkeit.[457] Spinoza ist also weit entfernt, Gott „sein Dasein, sein Selbstbewußtsein“ zu rauben.[573 II] Auch sein Gott ist vielmehr „die höchste, reinste, schönste Individuation“.[575 II] Hier schon sehen wir, wie Herder in den Spinozistischen Gottesbegriff seinen eigenen hineindeutet. Darin zwar hat er recht, daß Spinozas System kein Pantheismus in jenem groben Sinne ist, den er mit dem Ausdruck verbindet, darin hingegen nicht, daß er Spinozas Gott ein Selbstbewußtsein zuschreibt. Herders Spinozagott steht dem Gott des fünften Buches der Ethik verhältnismäßig nahe, der sich mit dem der übrigen vier durchaus nicht deckt. Wir werden dies weiterhin noch ausführlicher zu erörtern haben.

C. Der Gegensatz zum Theismus.

Die unausgleichbare Gegensätzlichkeit der Herderschen und der Jacobischen Spinozaauffassung hat letztlich ihren Grund in dem Gegensatz der religiösen Glaubensbekenntnisse beider Männer. Für Jacobi verlangt der Begriff der Religion den Glauben an einen persönlichen, rein transzendenten Gott, während Herders religiöses Gefühl am tiefsten im Erlebnis des immanenten Gottes verankert ist. Dieser pantheistische Wesenszug trennt ihn von Jacobi und ebenso von Leibniz als Verfechtern des Theismus und eint ihn mit Spinoza.[495. 483–84] In dem Satze des Niederländers, daß Gott „nicht die vorübergehende, sondern die inbleibende Ursache aller Dinge“ sei, findet Herder sein eigenes Credo, sein ἓν καὶ πᾶν wieder.[443] Wie wir in Herders religiösem Erleben die gemeinsame Wurzel der verschiedenen Gedankenreihen fanden, aus denen sich sein Gottesbegriff zusammensetzt, so erkennen wir es jetzt als den

---

¹) Vgl. hierzu auch den Brief an Jacobi vom 6. Februar 1784 (bei Scholz S. XC–XCII, insbesondere XCII).

eigentlichen Kern des Verhältnisses Herders zu Spinoza, als das Band, welches beide Denker miteinander verknüpft. Diese tiefe Gemeinsamkeit der religiösen Stimmung wird indes von Herder nicht nur als solche gewertet, sondern er vergegenständlicht sie durch die Herstellung einer Gemeinsamkeit der logisch-systematischen Gedankenbildung, die in Wahrheit zwischen ihm und Spinoza nur in einem unendlich viel geringeren Grade vorhanden ist als es Herder scheinen möchte.

D. Herders Interpretationsweise.

Über die Art und Weise, in welcher nach seiner Meinung Spinozas Schriften ausgelegt werden müßten, unterrichtet uns Herder ausführlich. Der Grund, weshalb man den Niederländer so allgemein und in so schwerwiegender Weise mißverstanden habe, weshalb selbst seine Freunde ihn mißkannten,[509 II] ist nach Herder zum Teil in den mannigfachen Härten und Übertreibungen zu suchen, die seinem System dem Inhalt nach anhaften,[418. 493. 504. 462] vor allem aber in den *Härten seiner Form.*[509—10 II. 457—58] In der Hauptsache sind es „harte"[431. 508] und „übelgewählte"[578 II] Ausdrücke, so z. B. die Begriffe „Substanz",[458. 441] „Modifikation",[440] die dem Leser den Weg zum Verständnis Spinozas versperren, die größten Mißverständnisse verursachen. Lediglich ein „Nebel unbequemer Worte"[442] trägt die Schuld an ihnen. Und diese unbequemen Worte, meint Herder, hätte man Spinoza verzeihen sollen, weil er doch „in einer ihm ungeläufigen Sprache" geschrieben[406. 510 II] und seine Ethik nicht für den Druck ausgearbeitet habe.[509 II]

Weiterhin ist es Spinozas geometrische Methode, die das Verständnis seiner Gedanken sehr erschwert.[578 II. 510 II] Auch hat sein Versuch, diese Methode auf andere Gebiete als auf dasjenige der Mathematik anzuwenden, erwiesen, daß diese Übertragung nicht berechtigt,[432—33] zum mindesten sehr gefährlich und besser zu vermeiden ist. Ist nämlich einer von den vorausgesetzten Begriffen, auf die sich bei dieser Methode alles andere aufbaut, falsch, so können alle Beweise dies nicht wieder gut machen, so wird mit dem einen Grundstein das ganze Gebäude hinfällig.[464—65] Spinoza hätte deshalb besser getan, statt der synthetischen die analytische Methode

zu wählen.[510 II] 1) In analytischer Form ließe sich sein System viel unanstößiger, viel fließender darstellen.

Herder hat recht, wenn er erklärt, die geometrische Methode erschwere das Verständnis Spinozas, hat auch recht, wenn er gegen die Verwendung dieser Methode außerhalb der Mathematik Bedenken erhebt; darin indessen hat er nicht recht, daß er meint, man könne Spinozas System aus dieser Methode herauslösen. Die Wahl der geometrischen Methode ist bei Spinoza tief innerlich begründet.2) Wie er in allen Dingen nur ein Sein, die Gottheit, erfaßte und erlebte, wie sie alle für ihn durch Gott bedingt und in Gott beschlossen waren, so glaubte er auch alle Erkenntnisse aus einer einzigen Idee ableiten, in ihr begreifen zu müssen, und als Mittel zu diesem Zweck ergriff er die deduktiv-synthetische Methode, preßte er sein System in die Form der euklidischen Geometrie. Aus seinem pantheistischen Erleben heraus wählte er sie, und nachdem er sie gewählt, wirkte sie nun ihrerseits gestaltend auf seinen Pantheismus ein, machte ihn zu einem *mathematisch-logischen*. Wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind, so folgen bei Spinoza die Dinge aus Gott. Er ist für die Dinge dasselbe, was der Raum für die geometrischen Figuren ist. — Wir erkennen so die geometrische Methode als einen nicht bloß formalen, sondern wesentlich inhaltsbestimmenden Bestandteil des Spinozistischen Systems.

Zu den „unbequemen Wortformeln“, die uns Spinozas Gedanken fremd und schwer verständlich machen, gehört endlich noch nach Herders Meinung der enge Anschluß der Spinozistischen Vortragsweise an diejenige des Descartes. Richtig erkennt er, daß die Philosophie Descartes' für die Gestaltung des Spinozistischen Systems von entscheidender Bedeutung ist;[431] aber genau wie bei den vorher erörterten Punkten irrt er hier wieder, wenn er glaubt, daß mit dem Ausschalten der Descartischen Bestandteile aus Spinozas System nichts Wesentliches erster Ordnung an diesem geändert sei. Ein Spinoza ohne Descartes ist indessen in Wahrheit kein Spinoza mehr.

In diesem soeben dargelegten Irrtum Herders haben wir den Grundfehler seiner Spinozaauslegung erkannt. Zwar ist er sich wohl

---

1) Auch hier macht sich wieder der Einfluß Kants aus den sechziger Jahren geltend (vgl. Haym I S. 42).

2) Vgl. Windelbands „Geschichte der neueren Philosophie“ S. 200 ff.

bewußt, daß er Spinozas System „mit Freiheit" erläutere[406 II. 407 II] und nimmt diese Freiheit ausdrücklich als sein Recht in Anspruch; aber er ist dabei doch des Glaubens, daß sich diese Freiheit der Interpretation lediglich auf die Form des Spinozismus erstrecke,[406 II. 511—12 II. 505 II] daß er nur sie verändere und eben dadurch erst den wahren Kern des Systems aus seinen entbehrlichen Umhüllungen herausschäle. Die Beseitigung der „harten Ausdrücke" und der „fehlerhaften Cartesischen Reste" erklärt er für das Mittel, nicht nur alle Mißverständnisse, denen der Spinozismus bisher ausgesetzt war, zu heben, sondern auch zu seinem wahren Verständnis zu gelangen. Darum will er Spinozas „Ausdruck zurechthelfen",[406 II] die Steine des Anstoßes aus ihm wegräumen,[495] will „durch Hebung einiger Wortwände zeigen, wohin Spinoza wollte".[406 II] Nur auf diesem Wege glaubt er Spinozas Geist „zu sich zaubern", den eigentlichen Sinn seiner Lehre erschließen zu können. Zudem rät Theophron dem Philolaus, er solle bei der Lektüre Spinozas „nie bei ihm stehen bleiben, sondern bei jedem seiner paradoxen Sätze die neuere Philosophie zu Hilfe rufen", indem er sich frage, „wie diese solche oder eine ähnliche Behauptung weggeräumt oder leichter, besser, unanstößiger, glücklicher ausgedruckt habe".[433] Wir sehen, Herder ist nicht nur weit davon entfernt, ein sorgsamer Spinozainterpret zu sein, sondern Spinozas System ist lediglich der Grundstein, auf dem er das Gebäude seiner eigenen Philosophie aufsteigen läßt. Von Gedanken des Niederländers ausgehend, sie mit denjenigen Shaftesburys und Leibnizens verschmelzend, gibt er uns eine Darstellung seiner persönlichen Weltanschauung.[1])

---

[1]) Für Herders Verhältnis zu Spinozas Philosophie ist nur dessen Ethik von wesentlicher Bedeutung.[431] Nur mit wenigen Worten erwähnt Herder den Theologisch-politischen Traktat, würdigt seine Bedeutung für die Bibelkritik und die innere Politik[416] und hat auszusetzen, daß in ihm „alles hart gesagt und vieles übertrieben" sei.[418] Echt Herderisch ist auch die Bemerkung, Spinoza habe „für die Poesie der Propheten nur einen metaphysischen Sinn" gehabt.[418]

E. Die Auseinandersetzung mit Spinozas Kosmologie.

I. Der Substanzbegriff.

Vom Substanzbegriff, mit dem die Ethik beginnt, geht auch Herder in seiner Auseinandersetzung mit Spinoza aus. Er erklärt sich mit diesem Begriff einverstanden mit der Begründung: „Was heißt Substanz als ein Ding, das für sich besteht, das die Ursache seines Daseins in sich selbst hat!“ [440] Die einzige Substanz ist Gott, sofern er das einzige selbständige Wesen ist. „Im schärfsten Verstande ist kein Ding der Welt eine Substanz, weil alles voneinander und zuletzt alles von Gott abhängt, der auf diese Weise die höchste, einzige Substanz ist.“ [440. 475. 462 II]

Demnach ist es in Wahrheit nicht der ganze Inhalt des Spinozistischen Substanzbegriffes, sondern nur eins seiner Merkmale, das sich mit Herders Gottesanschauung berührt. In Spinozas Substanzbegriff liegt für Herder lediglich die Unbedingtheit des göttlichen Seins gegenüber der Bedingtheit des Seins der Weltdinge, die alle von Gott abhängig sind, nur in ihm und durch ihn begriffen werden können. Aber nur eben auf diese Tatsache der Abhängigkeit der Dinge von Gott, des Seins der Dinge in Gott beschränkt sich die Übereinstimmung Herders mit Spinoza, denn beide entfernen sich völlig voneinander in der Art, wie sie dies Abhängigkeitsverhältnis näher bestimmen. Spinoza gestaltete seinen Substanzbegriff mit Hilfe seiner geometrischen Methode und zugleich der begriffsrealistischen Vorstellungsweise. Wie der Raum die unerläßliche Bedingung ist für das Zustandekommen der geometrischen Figuren, wie sie alles, was sie sind, nur im Raum und durch den Raum sein können, genau so verhält sich Spinozas Substanz zu den Modifikationen. Und wie nach begriffsrealistischer Denkweise dem allgemeinsten Begriff die höchste, den besonderen Dingen die niedrigste Stufe der Wirklichkeit zukommt, so sind bei Spinoza die Einzeldinge zu wesenlosen Schatten herabgedrückt gegenüber den Allgemeinbegriffen der Körperlichkeit und Geistigkeit, gegenüber dem allgemeinsten der Substanz. Spinozas Gott ist also einerseits der metaphysische Raum für die Dinge, andererseits der hypostasierte allgemeinste Begriff, dessen Umfang unendlich ist und

dessen Inhalt sich daher in nichts auflöst, ist die nicht nur als das höchste, sondern als das schlechthin einzige Sein gedachte logische Kategorie der Substanzialität. Und wie sich aus der Wesenheit des Raumes als eine notwendige und ewige, d. h. jenseits aller Zeitlichkeit sich vollziehende Folge die Wesenheit der geometrischen Figuren ergibt, wie andererseits die Allgemeinbegriffe logisch höher zu werten sind als die Einzeldinge, so folgt das Sein und die Natur der Einzeldinge notwendig aus dem Sein und der Natur der Substanz, so ist die Substanz metaphysisch höher zu werten als die Modifikationen, die allein in ihr sind und durch sie begriffen werden. Der Spinozistische Pantheismus stellt sich uns dar als ein durch und durch geometrisch-logischer.

Blicken wir von hier aus auf die Herdersche Weltanschauung, so springt uns sofort die unendlich große Kluft, die Herders Spinozagott von der wirklichen Spinozistischen Substanz trennt, in die Augen. Zwar kann man auch Herders Gott, sofern er das Wesen und Dasein aller Dinge ausmacht, in gewissem Sinne als das einzige wahrhafte Sein bezeichnen; aber während Spinoza hieraus die Folgerung zieht: alle Dinge sind Schatten, sind fast nichts!, so lautet sie bei Herder: alle Dinge sind göttlich, sind in Gott und in ihm alles! Ferner spielen die Vorstellungen des Begriffsrealismus auch in Herders Gottesbegriff hinein; sie werden aber bei ihm nicht, wie bei Spinoza, mit der mathematischen, sondern mit der dynamischen Anschauungsweise verschmolzen.[1]) Damit sind wir zu dem durchgreifendsten Unterschied zwischen Herders und Spinozas Gottesvorstellung gekommen. Spinozas Substanz ist der qualitätlose metaphysische Raum, Herders Gott ist das alle Qualitäten in höchster Fülle besitzende „tätigste Wesen", die Urkraft. Spinozas Gott setzt die Einzeldinge in sich durch die mathematisch-logische Folge, Herders Gott setzt sie in sich durch ein lebendig-dynamisches Hervorbringen. Spinozas mathematisch-logischer Pantheismus wird von Herder umgestaltet in seinen eigenen dynamischen Panentheismus.

Bevor wir diese Umwandlung im einzelnen weiter verfolgen, ist noch zu betonen, daß Herders Auffassung von Spinozas Substanz sich weit besser als mit dem Gottesbegriff im ersten Buch der Ethik mit dem im fünften vereinigen läßt, und der letztere ist

---

[1]) Vgl. S. 26—27.

es auch tatsächlich, der den entscheidenden Eindruck auf Herder gemacht und daher seine Auffassung bestimmt hat.[1]) Der Gott des fünften Buches der Ethik ist, wie bereits erwähnt wurde, keineswegs derselbe wie der des ersten. Jene qualitätlose, inhaltlose Substanz sich mit dem Amor dei intellectualis begabt zu denken ist schlechthin unmöglich. Ebenso unmöglich ist im Hinblick auf das erste Buch der Unterschied des ichliebenden und des gottliebenden Menschen, denn in jenem überall gleich entfalteten und gleich gegenwärtigen Sein kann es keinerlei Unterschiede geben. Den Grund für diese Unstimmigkeit sieht H. Schwarz mit Recht darin, daß es sich im fünften Buch nicht mehr um das Aufbauen eines metaphysischen Systems, sondern um die Formulierung von Spinozas mystisch-religiösem Erleben handelt, also um eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Deshalb dort die inhaltlose Substanz als „wohldefiniertes Weltprinzip", hier Gott als der Gegenstand des religiösen Erlebens, als „Wertprinzip". Und eben in diesem Wertprinzip erkennen wir das eigentliche und innerste Gemeinschaftsband zwischen Herder und Spinoza, das Gerüst, welches er anstatt mit der Spinozistischen mit seiner eigenen Kosmologie umkleidet.

II. Die Attributenlehre.

Hatte Herder am Spinozistischen Substanzbegriff, wie er ihn verstand, nichts auszusetzen, so lehnt er hingegen mit aller Entschiedenheit Spinozas Attributenlehre ab. In einem Zusatz der zweiten Ausgabe[462—63 II] streift er zunächst die Frage nach dem Verhältnis der Substanz zu den Attributen und der Attribute zueinander, betont mit Recht, diese beiden Verhältnisse habe Spinoza nicht erklärt, sondern einfach gesetzt. Keins von beiden läßt Herder in seiner Interpretation bestehen, jedes zerstört er und ersetzt es durch ein ganz anderes. Das Verhältnis der Substanz zu den Attributen wird bei ihm aus einem Verhältnis der metaphysischen Inhärenz zu einem dynamischen, und dasjenige der Attribute zueinander hebt er dadurch auf, daß er dem Attribut der

[1]) Vgl. für das Folgende den Aufsatz von H. Schwarz, Pantheistische Religiosität und theologische Kosmologie. Die Geisteswissenschaften, 1. Jahrg., Heft 26.

Ausdehnung seinen Charakter als „Eigenschaft Gottes"[1] abspricht.

Die Auffassung der Ausdehnung als göttliches Attribut ist nach Herder ein schwerer Irrtum Spinozas, „die schwächste Seite seines sonst so durchdachten Systems".[447. 448. 449] Es scheint ihm eine unerklärliche Inkonsequenz, daß Spinoza, der die Zeit so richtig von der Ewigkeit unterschied, nicht auch den Raum als einen bloßen „Maßstab unseres eingeschränkten Verstandes" erkannte, ihn demzufolge vom Wesen Gottes trennte, der doch jenseits aller Räumlichkeit wie Zeitlichkeit, nicht nur der absolut Ewige, sondern auch der absolut Unendliche sei.[446. 456. 448] [2]) Die Unteilbarkeit Gottes behauptet auch Spinoza selbst,[446] sucht sie, meint Herder, durch die Vorstellung des mathematischen Raumes auf Grund der Tatsache, daß mathematische Linien und Flächen niemals Körper ergeben, mit dem Attribut der Ausdehnung zu vereinigen; aber da der mathematische Raum „nur ein Abstraktum der Einbildungskraft" ist, kann auch er keine Eigenschaft Gottes sein.[449]

An diesem Fehler Spinozas, die Ausdehnung als göttliches Attribut zu setzen, trägt nach Herders Meinung die Abhängigkeit des Niederländers von seinem Vorgänger Descartes die Schuld, von dessen Einfluß er sich nicht zu befreien vermochte. Der Irrtum wurzelt letztlich in der von Descartes übernommenen Gleichsetzung von Ausdehnung und Materie,[447. 458. 479] denn diese Gleichsetzung ist unhaltbar. Das Wesen der Materie besteht nicht in Ausdehnung — diese ist ja nur ein phaenomenon bene fundatum, „nur die Bedingung einer Welt, eines Nebeneinanderseins mehrerer Geschöpfe",[448. 447] ist als solche nichts metaphysisch Reales — sondern in wirkender Kraft.[448. 453. 456. 450]

So hebt Herder Spinozas Attributenlehre auf, indem er den Dualismus zwischen Geist und Materie als hinfällig erklärt. Ausdrücklich beruft er sich bei dieser Umgestaltung auf Leibniz, erklärt dessen Monadentheorie für seine „gründlichste Hypothese", weil sie

---

[1]) Herders Wiedergabe des Wortes „Attribut" durch den Ausdruck „Eigenschaft" ist eine im wesentlichen zutreffende. Spinozas Attribute stehen zur Substanz im Verhältnis der Inhärenz. Die Ansicht Camerers (S. 5—6), dessen Buch sonst ausgezeichnet ist, und Kuno Fischers (S. 366—369), die Attribute seien „Kräfte" der Substanz, dürfte nicht haltbar sein.

[2]) Vgl. S. 13.

ihn instand gesetzt habe, als der erste „den Grund der Erscheinung der Materie, immaterielle Substanzen", in die Metaphysik einzuführen.[450. 459] Indessen hätte es Leibniz nicht nötig gehabt, die Materie, die räumliche Erscheinung eines Aggregats von verworren vorstellenden Monaden, „mit einer Wolke, die aus Regentropfen besteht und uns nur Wolke scheinet, oder gar mit einem Garten voll Pflanzen und Bäume, mit einem Teich voll Fische" zu vergleichen. Er hätte viel einfacher sagen können und sollen: Das Mittel, das die zahllosen untergeordneten Kräfte zum Dienst der sie beherrschenden Zentralkraft verbindet und eint, sie zu ihrem Organ zusammenfügt, ist kein anderes als „die Kräfte der Substanzen selbst, mit denen sie aufeinander wirken".[547—48] Wir sehen, Leibniz' Monaden bekommen bei Herder Fenster, sie hören auf, voneinander abgeschlossen zu sein, vermögen durch Kraftwirkungen einander zu beeinflussen. Der „innige Zusammenhang wirkender Kräfte" ist ihm der metaphysische Grund für die Erscheinung der räumlichen Gestalten, der in sich geschlossenen Organisationen.

„Ein Reich immaterieller Kräfte" wird demzufolge nach Leibniz' System das gesamte Weltall.[460] Lebendige Kraft ist das Wesen der Seele, lebendige Kraft ist das Wesen der Materie, und im Begriff der wirkenden, der „substanziellen Kraft" haben wir den Mittelbegriff zwischen Seele und Körper gefunden,[451] der Spinoza fehlte,[488] d. h. das Band, welches die Gruppen der niederen Monaden an ihre Zentralmonaden knüpft. Richtig erkennt Herder, daß mit dieser Aufhebung des Dualismus von Seele und Körper sowohl das Problem der Einwirkung Gottes auf die Materie,[453] als auch vor allem dasjenige der Einwirkung von Seele und Körper aufeinander keinerlei Schwierigkeit mehr enthält. Leibniz' Hypothese der prästabilierten Harmonie zwischen Geist und Materie, die nach Herders Meinung zwar eine ungezwungenere Erklärungsart als die okkasionalistische,[441] aber doch auch nicht frei von Schwierigkeiten ist,[441] ist schon dem Leibnizschen System selbst zufolge überflüssig, überwunden. Denn da nach ihm ein Unterschied zwischen Geist und Materie nicht mehr dem Wesen, sondern nur noch dem Grade nach besteht, so ist damit das Problem des influxus physicus, welches Descartes und die Okkasionalisten, Malebranche und Spinoza jeder auf seine Weise zu lösen versucht hatten, aus der Welt geschafft, es existiert nicht mehr. So unerklärlich die Wirkung von Geist und Materie aufeinander war, solange sie zwei völlig wesensverschiedene, sich in keinem Punkt

berührende Welten darstellten, so selbstverständlich, ja notwendig wird diese Wirkung in dem Augenblick, da an die Stelle der Wesensverschiedenheit Wesensgleichheit tritt. Diese Folgerung, die Leibniz nicht gezogen, zieht Herder.[459–60] Besteht die Welt aus Kräften, die zwar unendlich mannigfaltig, aber doch im Grunde wesenseins sind, dann ist es logisch ebenso möglich wie es sich uns empirisch stets darstellt, daß diese Kräfte aufeinander wirken und daß sie infolgedessen nur als Organisationen da sind. Daß Leibniz diese in seinem eigenen System liegende Folgerung nicht zog und die Hypothese der prästabilierten Harmonie nicht aufgab, auch daran ist — so meint Herder — „die Nähe des Cartesianismus schuld".[460]

Insofern als es sich bei der prästabilierten Harmonie um diejenige zwischen Geist und Materie handelt, tut Herder völlig recht daran, sie als einen „fehlerhaften Cartesischen Rest" aus dem Leibnizschen System auszutilgen. Doch die hauptsächlichste und für dieses System unentbehrliche Bedeutung der Hypothese liegt nicht in der Herstellung einer Harmonie zwischen Seele und Körper, sondern in derjenigen einer Harmonie zwischen allen Monaden überhaupt. Eine Einwirkung der Leibnizschen Monaden aufeinander ist völlig ausgeschlossen, sie „haben keine Fenster", jede lebt für sich, von den andern vollständig abgesondert; aber jede ist ein mehr oder minder klarer und deutlicher Spiegel des Universums, und eben darin, daß sie auf diese Weise, obwohl sie voneinander abgeschlossen sind, dennoch alle dasselbe leben, besteht ihre prästabilierte Harmonie. Diese Hypothese bedeutet den universalistischen Zug in Leibniz' individualistischem System, denn erst sie stellt den Zusammenhang der Welt her, ohne den sie in beziehungslose immaterielle Atome auseinanderfallen würde. In diesem ihrem tiefsten Sinne ist die prästabilierte Harmonie für Leibniz' Weltbild unentbehrlich, verlangt ihre Austilgung seine Umgestaltung, und eine solche nimmt Herder, wie oben bereits angedeutet worden ist,[1]) auch tatsächlich vor.

Zunächst freilich läßt er selbst die prästabilierte Harmonie, nachdem er sie als eine solche zwischen Geist und Materie aufgehoben, doch bestehen im Sinne einer Harmonie zwischen Kraft und Kraft.[461] Ob Gleichartiges oder Ungleichartiges einander beeinflußt, ist sein Gedanke, die Tatsache der Beeinflussung selbst

---

[1]) S. 83.

bleibt in beiden Fällen gleich uneinsichtlich, und in diesem Sinne ist es berechtigt, auch die Wirkung der Kräfte aufeinander als prästabilierte Harmonie aufzufassen.

Obwohl Herder die Leibnizsche Hypothese auf diese Weise zu rechtfertigen versucht, so hat sie doch im Zusammenhange seines Denkens ihre eigentliche Bedeutung verloren. Bei Leibniz ist sie der unerläßliche Ausdruck für das Bestehen der Einheit im Unterschied, bei Herder aber ist diese Einheit, ist der Weltzusammenhang nicht eine Gottesfügung, sondern der den Dingen einwohnende Gott selbst. So notwendig die prästabilierte Harmonie für Leibniz' Theismus, so überflüssig ist sie für Herders Panentheismus. Darum läßt Herder die Leibnizsche Hypothese zwar der Form nach bestehen, verwandelt aber seinem System gemäß ihren Inhalt. Die Bedeutung von Leibniz' prästabilierter Harmonie, von Descartes' gelegentlichen Ursachen, von Spinozas Modifikationen ist für ihn ein und dieselbe. Alle diese Erklärungsarten gelten ihm als lediglich der Form nach verschiedene Ausdrucksweisen für die Tatsache, daß „die Dinge in Gottes Welt geschehen durch den Gebrauch und Mißbrauch seiner Kräfte, die er abhängigen Wesen anschuf und erhält",[442—43] also für die Tatsache der vollkommenen Abhängigkeit der Dinge von Gott.

Wir sehen, es ist lediglich der Leibnizsche Gedanke von der Unstofflichkeit der Substanzen mit allen seinen Folgen, der für Herders Weltbild gestaltende Bedeutung hat. Indem er diesen Gedanken in Spinozas System einfügt, glaubt er ihm erst seine wahre, seine von Spinoza selbst gesuchte und nur wegen seiner Befangenheit in den Cartesischen Vorstellungen nicht gefundene Einheit zu geben. Der Dualismus von Denken und Ausdehnung gehört zu dem „Nebel unbequemer Worte", zu den „harten Ausdrücken", die man beseitigen muß, um erst das Verständnis für den wahren Sinn der Ausführungen Spinozas zu erschließen, den verborgenen Kern seines Systems aus den harten Hüllen herauszuschälen. Der „Mittelbegriff zwischen Geist und Materie", der Begriff der organischen Kraft ist es, „den Spinoza, um dem Cartesischen Dualismus zu entweichen, vergebens suchte",[451. 447—48] durch dessen Einführung wir sein System zu der Vollendung führen müssen, die er selbst erstrebt hat.[451] Wenn daher „seine Gottheit unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jede ein unendliches und ewiges Wesen ausdruckt, so haben wir nicht mehr zwo Eigenschaften

des Denkens und der Ausdehnung zu setzen, die nichts miteinander gemein hätten; wir lassen das anstößige, unpassende Wort Eigenschaft (Attribut) überhaupt gar weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen offenbare".[451]

So gibt Herder statt der vermeintlichen Vollendung eine Umgestaltung des Spinozistischen Systems, ersetzt seinen ausgeprägt geometrisch-logischen inneren Aufbau durch den dynamischen. Nur daher kommt — so meint er — seine Schwerfälligkeit und Härte, daß es Spinoza unterließ, das Verhältnis von Gott und Welt durch den Begriff der Kraft und Wirkung auszudrücken.[458] Wie für Herder die Substanz zur Kraft wird, die „unteilbar in sich selbst, unteilbar in jeder sie darstellenden Wirkung" lebt,[510 II] zur „Urkraft aller Kräfte, Seele aller Seelen",[452—53. 510 II. 511 II] so schaut er die Attribute an als die sich in der Schöpfung offenbarenden Kräfte Gottes,[525. 454] wird ihm ihr Parallelismus zu einem harmonischen Zusammenwirken der Kräfte und ihrer Organe.[463 II] Auch das Rätsel der unendlich vielen Attribute bei Spinoza, von denen dieser doch nur zwei zu nennen weiß, glaubt Herder hiermit gelöst zu haben, da sich ja in den zahllosen Seinsweisen in der Welt unendlich viele göttliche Kräfte ausdrücken.[451—52] Für die Herdersche Betrachtungsweise fällt demnach der Begriff des Attributs vollständig mit dem der Modifikation zusammen. Er behält zwar beide Ausdrücke bei, doch läßt sich nach seinen Darlegungen ein logischer Unterschied zwischen ihnen nicht mehr entdecken. Schon die Attribute sind bei Herder die Einzeldinge — ist doch jedes eine „in der Schöpfung offenbarte Kraft Gottes".[454] Ja, nicht nur jedes Geschöpf, sogar jeder Punkt im Weltall wird zu einem göttlichen Attribut von intensiver Unendlichkeit.[456] In die Lehre von den extensiv[451. 454] und intensiv[456] unendlichen Gotteskräften im Weltall wird Spinozas Attributenlehre umgedeutet.

Wir sehen, wie sich auf dem Spinozistisch-Leibnizschen Unterbau Herders eigener Panentheismus erhebt, und dieser hat sich in der Hauptsache gebildet an der Weltanschauung Shaftesburys.[1]) Der

[1]) Da die Dissertation von F. J. Schmidt, „Herders pantheistische Weltanschauung" die Abhängigkeit Herders von Shaftesbury ausführlich und gut nachgewiesen hat, läßt es die vorliegende Abhandlung hier bei einer kurzen Zusammenfassung des Wesentlichen bewenden.

Panentheismus des englischen Moralphilosophen[1]) zeigt in seinen wesentlichen Zügen eine weitgehende Übereinstimmung mit dem Weltbild der Stoa. Gott ist für Shaftesbury der zugleich transzendente und dem Universum einwohnende Weltgeist, die Ur- und Allkraft, die in die Welt hineinwirkt und sie bis in die kleinsten Teile mit diesem Wirken durchdringt. Shaftesbury denkt sich wie die Stoa das Gott-Weltverhältnis entsprechend dem von Seele und Leib. Auch von der stoischen Vorstellung des Pneuma kann er sich, wie es F. J. Schmidt nachweist, nicht ganz befreien, scheint trotz seiner idealistischen Grundrichtung zuweilen unter der göttlichen Kraft jene feuerartige, ätherische, materielle Substanz der Stoiker zu verstehen. Diese Schwankungen beseitigt Herder, indem er in Shaftesburys Panentheismus den Leibnizschen Idealismus hineinträgt. Gott wohnt bei Herder wie bei Shaftesbury mit seinen streng gesetzlich wirkenden Kräften den Dingen ein, aber bei Herder sind die Kräfte rein immateriell und ist die Materie Erscheinung geworden. Die Leibnizschen Gedanken bilden für Herder die Brücke zwischen Spinoza und Shaftesbury. Mit ihrer Hilfe vollzieht er die wesentliche Umgestaltung des Spinozistischen Systems, schmilzt er zugleich in das Shaftesburysche Weltbild die idealistische Anschauungsweise hinein. Als eine Synthese aus Spinoza, Leibniz und Shaftesbury bestätigt sich uns demnach sein dynamischer Panentheismus.

III. Der Modusbegriff.

Wir haben bereits festgestellt,[2]) daß sich Herders Begriff des Spinozistischen Attributs von demjenigen des Modus nicht mehr unterscheiden läßt. Dennoch setzt er sich auch, da der Unterschied der Form nach bei ihm weiter besteht, mit Spinozas Modifikationen ausdrücklich auseinander.

Nur an einigen Stellen hält Herder die Vorstellung der logischen Folge der Modifikationen aus der Substanz aufrecht.[438. 446. 475. 499] Diese Stellen sind nur Ausnahmen, die sich begrifflich nicht vereinigen lassen mit der Regel, daß an die Stelle des

---

[1]) Shaftesburys „Moralisten" sind gut ins Deutsche übersetzt von Karl Wolff (Verlag Eugen Diederichs in Jena, 1910).

[2]) S. 86.

mathematisch-logischen Folgens der Modifikationen aus der Substanz bei Herder das dynamisch-lebendige Hervorgebrachtwerden tritt. Die Modi sind die unendlich vielen „Weisen", in denen sich die Gottheit in der Welt offenbart, sie werden gedeutet als „Ausdrücke der göttlichen Kraft, Hervorbringungen einer der Welt einwohnenden, ewigen Wirkung Gottes".[457] „Substanzen der Welt" nennt sie Herder an einer Stelle,[441] und damit ist die Umwandlung des Spinozistischen Modusbegriffs durch den Leibnizschen Substanzbegriff genügend gekennzeichnet. Doch lehnt es Herder ab, diese „Substanzen" mit Leibniz als „Spiegel des Weltalls" zu bezeichnen, die mit ihren Vorstellungskräften das Universum in sich abzubilden vermöchten. Diese Ausdrucksweise, meint er, sei als eine bildliche besser zu vermeiden. Es empfehle sich mehr, einfach zu sagen, jede „substanzielle Kraft" sei „ein Ausdruck der höchsten Macht, Weisheit, Güte, wie solche sich an dieser Stelle des Universums, d. i. in Verbindung mit allen übrigen Kräften, darstellen und offenbaren konnte".[544—45] „Modifizierte Erscheinungen göttlicher Kräfte", jede modifiziert „nach der Stelle, nach der Zeit, nach den Organen, in und mit welchen sie erscheinen",[441] das sind bei Herder Spinozas „Modifikationen". In diesem Wort drückt sich für ihn lediglich, genau wie von anderer Seite gesehen in dem Wort „Substanz", die Tatsache der vollständigen Abhängigkeit der Dinge von Gott aus. Weil die „Substanzen der Welt" allein durch Gott sind und allein durch seine einwohnende Kraft erhalten werden, darum war Spinoza berechtigt, sie „Modifikationen" zu nennen.[441. 442—43]

Wir sehen, die Herdersche Umgestaltung des Spinozistischen Modusbegriffs ist eine ebenso wesentliche wie die, welche sich aus der Aufhebung der Attributenlehre ergab. Spinozas blut- und leblose, schattengleiche Modifikationen sind verwandelt in gotterfüllte Kräfte mit unendlicher Fülle des Seins und Macht der Wirksamkeit. Und eben damit hören sie auf, Schatten ohne Blut und Leben zu sein, wird ihnen der Stempel des Wesenhaften, der Individualität aufgeprägt, der ihnen bei Spinoza fehlt. Herders Kraftgefühl und Selbstgefühl lehnt sich gegen die Vorstellung des Spinozistischen Modusbegriffs im strengen Sinne auf. „Bei aller unsrer Abhängigkeit", betont er, „halten wir uns dennoch für selbständig" und sind in gewisser Weise, sofern wir nämlich Individualitäten sind,[573 II] auch dazu berechtigt.[440. 536] Eben weil es den Schein erweckt, als raube es uns unsere Individualität, gehört das Wort

„Modifikation" zu den „anstößigen", zu den „harten Ausdrücken".[440] Wieder ist Herder in dem Irrtum, daß sich Spinozas Auffassung in Wahrheit mit der seinen decke. Er lehnt die Anschauung, Spinozas System nehme den Einzelwesen ihre Individualität, ausdrücklich ab.[573 II] Sie sind keineswegs „ohne innere Realität",[511 II] sind „nicht bloße Symbole, sondern ausdrückende Charaktere, Repräsentanten und Darstellungen des ewigen Wesens".[510 II] Sie sind, mit einem Wort, „Individualitäten", „verschiedene Weisen der Existenz, mit verschiedenen Arten und Graden des Selbstbewußtseins".[574 II. 575 II]

Herders Umdeutung des Spinozistischen Modifikationsbegriffs fügt sich in seinen an Shaftesbury gebildeten Panentheismus ohne weiteres ein. Wieder ist es ein Leibnizscher Gedanke, der die Umgestaltung bestimmt, nämlich der Gedanke von der Individualität einer jeden Einzelkraft, die sie bei Leibniz zur für sich bestehenden Monade, zur „Substanz" macht. Während Spinoza in dem alleinen Sein der Substanz das Individuelle untergehen läßt, betont Leibniz den Individualismus so stark, daß er dem Gedanken der metaphysischen Einheit nur durch die Hypothese der prästabilierten Harmonie notdürftig sein Recht zu verschaffen vermag. Zwischen diesen beiden Extremen steht Herder in der Mitte. Seine Anschauung bedeutet eine Versöhnung des Spinozistischen Universalismus mit dem Leibnizschen Individualismus.[1]) In schöner Weise verschlingen sich, wie wir es schon früher festgestellt haben,[2]) in seinem Weltbild beide Auffassungsweisen miteinander, kommen beide zu ihrem Recht.

F. Herders Verhältnis zu Spinozas Naturalismus.

I. Die Vermenschlichung des Spinozistischen Gottes.

Wir haben in den vorhergehenden Darlegungen die vierte Gedankenreihe des Herderschen Gottesbegriffs als einen Weg von Spinoza über Leibniz zu einem an Shaftesbury gebildeten Panentheismus hin geschildert. In gleicher Weise stellt sich uns auch

[1]) Dies betont auch Dietterle in seiner Abhandlung (S. 531).

[2]) S. 29.

die dritte Reihe dar, nur daß hier Leibnizsche Gedanken mehr aus Herders Weltanschauung ausgeschieden als in sie eingefügt werden. Die naturwissenschaftliche Reihe ist im wesentlichen eine Synthese aus Spinoza und Shaftesbury.

Wieder geht Herder in seinen Gedankengängen von Spinoza aus, glaubt ihn nur „sanft zurechtzurücken", indem er ihn umgestaltet. Er legt zunächst Spinozas Gott eine „unendliche, ursprüngliche Denkkraft" bei.[478. 474—75. 511 II] Ihm die Vollkommenheit des Denkens absprechen heißt für Herder den Niederländer gröblich mißverstehen;[474] denn in den Sätzen, in denen Spinoza Gottes Verstand und Willen leugnet, habe er „sich selbst nicht völlig verstanden",[474] auch sie seien als „fehlerhafte Cartesische Reste" zu bewerten.[474] Herder verwechselt hier die Spinozistische cogitatio mit dem intellectus. Das göttliche Attribut des Denkens ist bei Spinoza der allgemeine, jeglichen bestimmten Inhalts bare Begriff der Geistigkeit, und als solcher hat es mit dem intellectus, welcher der natura naturata zukommt, schlechthin nichts gemein. Nach Herders Auffassung hingegen kommt Gott ebenfalls der intellectus zu. Zwar behauptet auch er, das göttliche Denken sei mit dem menschlichen in keiner Weise vergleichbar, hebt sogar hervor, Spinoza unterscheide die Vollkommenheit des göttlichen Denkens „nur deswegen vom Verstande und den Vorstellungsweisen eingeschränkter Wesen, um jene als einzig in ihrer Art und ganz unvergleichbar mit diesen zu bezeichnen".[475. 498—99 II. 503] Aber statt des Unterschiedes zwischen dem intellectus und der cogitatio kennt Herder nur einen Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Intellekt, und in diesem Sinne handelt es sich bei ihm trotz seiner eigenen Verwahrung dagegen doch im Grunde um eine Vermenschlichung des Spinozistischen Attributs der cogitatio. Diese Vermenschlichung wird wieder dadurch vollzogen, daß Herder die cogitatio mit dem seiner Weltanschauung grundeigenen, dem Spinozismus aber völlig fremden dynamischen lebendigen Inhalt erfüllt. Eine „unbeschränkte, tätige" Kraft[511 II] ist ihm das göttliche Denken, als solche der Urquell alles Weltdenkens, das es lebendig-tätig erzeugt.[478] Die Vorstellung der logischen Folge spielt auch hier wieder nur eine verschwindend kleine Rolle, wird nur ein einziges Mal ganz vorübergehend aufgenommen.[538] Nicht die Spinozistische Betrachtungsweise beherrscht hier das Herdersche Denken, sondern die stoische, die sich das Verhältnis der Weltvernunft zum Universum entsprechend dem

des Einzelgeistes zum Einzelleibe denkt.[1] Diese Vorstellung ist wiederum in Herders Denken eingegangen durch die Vermittlung Shaftesburys, dem sie ebenfalls eignet.

Genau in derselben Weise wie die cogitatio vermenschlicht Herder auch die potentia der Spinozistischen Substanz. Sie wird bei ihm zu jenem unendlich starken Lebensgefühl Gottes, das in seiner Allwirksamkeit zutage tritt, zur „unendlichen Wirkungskraft“.[478] Und aus der Verbindung der Denk- und Wirkungskraft ergibt sich nach Herder dem Spinozistischen System selbst zufolge notwendig, „daß die höchste Macht . . . auch die weiseste Macht, mithin eine nach innern, ewigen Gesetzen geordnete, unendliche Güte sei“.[478—79] Und mit diesen drei sein Wesen ausmachenden Eigenschaften wohnt Gott jedem Geschöpf in der Welt ein, offenbart sie in ihm und macht es dadurch zu seinem Ebenbild. Dies ist wohl die gewaltsamste Umdeutung, die Herder mit den Gedanken Spinozas vornimmt. Mit einem einzigen kühnen Strich verwandelt er das Spinozistische Weltbild in dasjenige Shaftesburys. Macht, Weisheit und Güte sind auch die drei Eigenschaften des Shaftesburyschen Weltgenius, und außerdem kommt ihm noch Schönheit zu. Auch diese letztere nimmt Herder in seinen Gottesbegriff auf, und infolgedessen bilden auch für ihn wie für Shaftesbury die ästhetische Harmonie und die vollkommenste Ordnung charakteristische Züge des gotterfüllten Weltalls. Und damit hat sich Herder vollends von Spinoza entfernt. Weisheit, Güte und Schönheit sind innerhalb des Spinozistischen Systems nichts anderes als lediglich der menschlichen Seele eignende, Gott in keiner Weise zukommende Modi des Denkens. Der ästhetische Gesichtspunkt vor allem spielt bei dem Niederländer nicht die mindeste Rolle. Die Begriffe Schön und Häßlich sind für ihn nicht normativ, sondern relativ, er will sie lediglich als verworrene Vorstellungsweisen, auf die am besten gar kein Wert zu legen sei, angesehen wissen. —

Das hier nur sehr notdürftig verknüpfende Band zwischen dem Spinozistischen und dem Shaftesburyschen Weltbild ist wieder der Leibnizsche Gedanke von der Phänomenalität der Materie. Hätte Spinoza nicht, wie er es getan, im Anschluß an Descartes die Ausdehnung, sondern die Kraft als ihr eigentliches Wesen erklärt, so hätte er — behauptet Herder — erkannt, daß Macht, Ausdehnung

---

[1] Vgl. S. 17.

und Denken alle drei von gleicher Natur sind, in dem Begriff der Urkraft in eins zusammenfallen.[479—80] Und nach Aufhebung des Dualismus von Ausdehnung und Denken sei es nur noch ein weiterer, notwendiger Schritt, diese beiden irrtümlich voneinander getrennten Bereiche durch die Verbindung der Denk- und Wirkungskraft zu vereinigen, woraus sich dann die Dreiheit „Macht, Weisheit, Güte" ohne weiteres ergäbe.[478—79]

II. Die Übereinstimmung mit Spinozas Naturalismus.

Hat sich Herder durch die soeben erörterten Aufstellungen in Wahrheit gänzlich von den Spinozistischen Gedankenkreisen entfernt, um das Shaftesburysche Weltbild an ihre Stelle zu setzen, so wendet er sich wieder zu Spinoza zurück, wenn er nun Gottes Macht, Weisheit, Güte, die drei Eigenschaften zu einer Einheit zusammenfassend, umbiegt in den Begriff der gesetzmäßig wirkenden Notwendigkeit.[1]) Herders Freiheitsbegriff ist ganz durch den Spinozistischen bestimmt, an ihm gebildet.[500] Die wahre Freiheit besteht nicht in Willkür, sondern im Handeln aus der Notwendigkeit der eigenen Natur heraus. Diese Freiheit allein kommt Gott zu. Gesetzlichkeit ist seine Natur, und folglich kann er nicht anders als gesetzlich wirken. Er wohnt der Welt ein als Denk- und Naturgesetzlichkeit, in beiden offenbart sich uns sein innerstes Wesen. Zwar ist diese durch Spinoza bestimmte Anschauungsweise wiederum mit Shaftesburyschen Vorstellungen verschmolzen, so, wenn die Notwendigkeit „wohltätig, schön", gut und weise genannt wird;[472—73. 488. 480] aber trotzdem ist gerade für Herders Verhältnis zu Spinoza die Auffassung der Naturgesetzlichkeit als Wesensoffenbarung Gottes von der größten Bedeutung.

Denn wir sind hiermit zu dem zweiten Grundzug gekommen, welcher Spinoza und Herder gemeinsam ist, diesen zu jenem hinführte. Beide suchen nach einem Gottesbegriff, der sich mit der Naturwissenschaft ihrer Zeit vereinigen läßt. In Spinozas Auffassung der Welt als eines lückenlos gesetzlichen Zusammenhanges, in dem jeglicher Zufall ausgeschlossen ist, fand Herder seine eigene wieder; in der entschiedenen Ausschließung der

---

[1]) Vgl. S. 18—19.

Willkür, jener „Freistatt der Unwissenheit", aus dem Wesen Gottes fühlte er sich mit dem Niederländer eins. Ausdrücklich bezeichnet er Spinoza als den Bahnbrecher für die wahre Naturwissenschaft, für die Erfüllung ihrer Aufgabe, jegliche Willkür aus der Schöpfung zu verbannen und die überall in ihr waltenden Naturgesetze immer vollkommener aufzudecken.[492. 493. 557] Selbst der gewaltige Unterschied zwischen Herders und Spinozas Weltbild erklärt sich aus dem verschiedenen Stande der Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Spinozas Richtpunkt war die mechanische Naturwissenschaft. Sie war die Voraussetzung dafür, daß er die Welt aus Gott mathematisch-logisch folgen ließ und den Weltzusammenhang als mechanische Kausalität begriff. Demgegenüber hatten Herder und Goethe die organische Naturwissenschaft auf ihre Fahne geschrieben. Sie fühlten in lebendiger Anschauung ihren eigenen Vitalismus in die Natur hinein, in jedem Geschöpf offenbarte sich ihnen eine organisch wirkende Lebenskraft. Zudem schienen die Entdeckungen der Naturwissenschaft ihrer Zeit die Leibnizsche Hypothese, daß das eigentliche Wesen aller Substanzen immaterielle Kraft sei, auf Schritt und Tritt zu bestätigen. Deshalb ersetzte Herder das mathematisch-logische Folgen der Modifikationen aus der Substanz durch ein dynamisch-lebendiges Hervorgebrachtwerden aller Kräfte von einer Ur- und Allkraft. Herder selbst bezeichnet die Tatsache, daß Spinozas Zeiten „die Kindheit der Naturkunde" gewesen seien, als den Grund für die Härten und Unvollkommenheiten in seinem System. Hätte Spinoza den Fortgang der Wissenschaft erlebt, hätte er erlebt, wie man in der Materie immer mehr, immer neue Kräfte entdeckte, so hätte er selbst den Dualismus von Materie und Geist aufgehoben, das Wesen der ersteren als Kraft begriffen.[450. 453—54] Aus diesem Grunde wünscht Herder, „daß Spinoza ein Jahrhundert später geboren wäre, um, von den Hypothesen des Descartes fern, im freieren, reineren Licht der mathematischen Naturlehre und einer wahreren Naturgeschichte zu philosophieren",[492] aus diesem Grunde fühlt er sich als der Vollender Spinozas.

III. Mit Spinoza gegen Leibniz.

Die Auffassung des Wesens Gottes als gesetzmäßig wirkender Notwendigkeit, die Herder mit Spinoza eint, trennt ihn von dem Anthropomorphismus, der Leibniz' und der Leibnizschen Schule

Gotteslehre anhaftet. Wir haben bereits früher die Einwendungen gegen die in der Leibnizschen Theodizee vertretene Anschauung von der Wahl der besten Welt aus Konvenienz erörtert.[1]) Es bleibt nur noch übrig hervorzuheben, daß es Spinoza ist, den Herder hier gegen Leibniz ausspielt. Auf Grund der Spinozistischen Notwendigkeit, die er die „wesentliche, innere, göttliche" nennt, erklärt er sich gegen die Leibnizsche moralische, derzufolge Gott wie einem Menschengeist eine Wahl zwischen Gut und Schlecht zugeschrieben werden muß.[485. 504] Eine solche ist mit der Natur Gottes, wie sie Herder in Übereinstimmung mit Spinoza auffaßt, unvereinbar. Nach dieser Auffassung muß Gott „das Beste nicht durch eine schwache Willkür, sondern seiner Natur nach, ohne langsame Vergleichung mit dem Schlechteren, vollständig einsehen und wirken".[405] Die eindeutig bestimmte Notwendigkeit des göttlichen Wirkens schließt jede unverwirklichte Möglichkeit und ebenso jede Zufälligkeit aus.[488]

Bei alledem geht Herder in seiner Bestreitung der Gedanken Leibnizens, für den an vielen Stellen seine warme Verehrung und Bewunderung zutage tritt,[505. 458. 450] sehr schonend vor. Er bricht ihr die Spitze ab, indem er der Meinung Ausdruck gibt, Leibniz habe in der Theodizee nur aus äußerlichen Rücksichten heraus so scharf gegen den Spinozistischen Begriff der Notwendigkeit Front gemacht,[484—85. 504] überhaupt enthalte die Theodizee nur exoterische Bestandteile, nicht aber den esoterischen Kern der Leibnizschen Weltanschauung, es sei vieles in ihr „bloß popularer Ausdruck", „Einkleidung", „Anpassung an die Denkart anderer".[483. 505—06. 484] Freilich sind diese Ausführungen Herders vollkommen unhaltbar, denn gerade in der Theodizee hat Leibniz den innersten Gehalt seiner Philosophie zum Ausdruck gebracht. Darin hingegen trifft Herder wieder das Richtige, daß er die Philosophie des Leibniz scharf unterscheidet von derjenigen seiner Nachfolger, denen er das kongeniale Verständnis der Leibnizschen Gedanken mit Entschiedenheit abspricht.[459. 450] Allerdings hält er ihnen auch vor, daß gerade die seiner Ansicht nach weniger wertvollen und wichtigen Bestandteile der Leibnizschen Lehre, die Anthropomorphismen in der Theodizee, bei ihnen „als strenge Philosophie geheiligt", von ihnen fälschlich in den Mittelpunkt des Interesses gerückt worden seien,[483. 484. 496] und dieser Vorwurf ist als solcher wiederum nicht gerechtfertigt.

---

[1]) S. 23.

Als eine Folge der Verwechslung des exoterischen Teils der Leibnizschen Philosophie mit dem esoterischen ist nach Herder die platte anthropozentrische Teleologie anzusehen, die bei den Leibnizianern gang und gäbe war und die er, wie wir bereits früher erörtert haben,[1]) mit vollem Recht aufs entschiedenste zurückweist. Auch hierbei beruft sich Herder auf Spinoza, führt dessen Standpunkt gegen den von Leibniz und seiner Schule ins Feld.[480—81. 486—87. 492] Freilich deckt sich Herders im großen Sinne teleologische Naturbetrachtung viel mehr mit der Leibnizschen als mit der Spinozistischen, die den teleologischen Gesichtspunkt vollständig ausschaltet, das Weltgeschehen lediglich als ein mechanisch-kausales unter Ausschluß aller Finalität begriffen wissen will; aber auch hier liest Herder seine eigene Auffassung in Spinoza hinein, meint, auch dieser habe mit seinen Ausführungen nicht bezweckt, die teleologische Betrachtungsweise schlechthin zu verwerfen, sondern nur, ihrer Ausartung in groben Anthropomorphismus einen Riegel vorzuschieben. Nur aus diesem Grunde habe er sich „dem Anschein nach hart" gegen sie geäußert.[480] In seiner Forderung einer von aller beschränkten anthropozentrischen Teleologie freien Naturwissenschaft[2]) fühlt sich Herder mit Spinoza eins.

G. Die Lehre vom Menschen.

Bei der Darlegung der Herderschen Anschauung vom Menschen ist auf deren Spinozistische Züge an den entsprechenden Stellen hingewiesen worden,[3]) so daß eine nochmalige Erörterung nur müßige Wiederholung wäre. Das Wichtigste sei hier nur nochmals kurz zusammengestellt. Sowohl bei Spinoza als auch bei Herder besteht in der adäquaten Erkenntnis, deren Gegenstand letztlich Gott ist, die Göttlichkeit des Menschen, doch bei Spinoza ausschließlich, bei Herder nur teilweise. Ferner stimmt Herder überein mit den Grundzügen der Spinozistischen Tugendlehre, bekennt sich ohne Vorbehalt zu Spinozas Freiheitsbegriff und dem aus ihm sich ergebenden Determinismus, welchen er unter Hinzubringung der ästhetischen Betrachtungsweise zu seiner Ethik der schönen Seele umschmilzt.

---

[1]) S. 21—22. [2]) Vgl. S. 22.

[3]) S. 52, 54—55, 58, 59, 64—65, 65—66.

Nur auf einen Punkt, der für Herders Verhältnis zu Spinoza nicht ohne Bedeutung ist und der bisher noch nicht erörtert wurde, ist hier noch kurz einzugehen. Er betrifft das Verhältnis von Seele und Körper. Metaphysisch zwar schließt sich Herder bei der Auffassung dieses Verhältnisses an Leibniz an;[548. 549] doch begegnet er sich mit Spinoza in den ethisch-praktischen Forderungen, die sich bei diesem aus dem Parallelismus der Attribute ergeben. Es ist ihm lieb, „daß Spinoza auf die Lebensweise, d. i. auf die Veränderungen in der Beschaffenheit des Körpers, so viel hält, und ihr die Gedankenweise, d. i. die Form des Begriffs der Seele, gegenüberstellet".[549] Wenn auch auf ganz verschiedenen Wegen, so kommen doch Spinoza wie auch Leibniz und Herder zu demselben Ergebnis der Harmonie zwischen Seele und Körper,[549. 462—63 II] aus der sich ihre Abhängigkeit voneinander und damit die ethische Verpflichtung ergibt, den Körper so gut imstand zu halten, daß er ein gutes Werkzeug der Seele sei.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

Verlag von **Max Niemeyer** in **Halle a. S.**

Bausteine zur Geschichte der deutschen Literatur.

Herausgegeben von **Franz Saran.**

1. Zimmermann, Ernst, Goethes Egmont. 1909. XI, 161 S. geh. ℳ 3,—; gebd. ℳ 3,80
2. Michael, Wilhelm, Ueberlieferung und Reihenfolge der Gedichte Höltys. 1909. VIII, 170 S. Mit 1 Faksimile. geh. ℳ 3,—; gebd. ℳ 3,80
3. Döll, Alfred, Goethes Mitschuldigen. Mit Anhang: Abdruck der ältesten Handschrift. 1909. XIII, 274 S. geh. ℳ 5,—; gebd. ℳ 6,—
4. Becker, Carl, A. G. Kaestners Epigramme. Chronologie und Kommentar. I. Freundeskreis. — II. Literarische Kämpfe. 1911. VII, 230 S. geh. ℳ 6,—; gebd. ℳ 7,—
5. Grempler, Georg, Goethes Clavigo. Erläuterung und literarhistorische Würdigung. 1911. XVI, 205 S. geh. ℳ 4,—; gebd. ℳ 5,—
6. Spiess, Otto, Die dramatische Handlung in Lessings „Emilia Galotti“ und „Minna von Barnhelm“. Ein Beitrag zur Technik des Dramas. 1911. 74 S. Mit 1 Tafel. geh. ℳ 2,40; gebd. ℳ 3,20
7. Wüstling, Fritz, Tiecks William Lovell. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. 1912. XI, 192 S. geh. ℳ 5,—; gebd. ℳ 6,—
8. Schwartz, Hans, Friedrich Heinrich Jacobis „Allwill“. 1911. 78 S. geh. ℳ 2,40; gebd. ℳ 3,20
9. Hagenbring, Paul, Goethes Götz von Berlichingen. Erläuterung und literarhistorische Würdigung. Teil I: Herder und die romantischen und nationalen Strömungen in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts bis 1771. 1911. VIII, 83 S. geh. ℳ 2,80; gebd. ℳ 3,60
10. Kühlhorn, Walther, J. A. Leisewitzens Julius von Tarent. Erläuterung und literarhistorische Würdigung. 1912. XV, 84 S. geh. ℳ 2,80; gebd. ℳ 3,60
11. Kurz, Werner, F. M. Klingers „Sturm und Drang“. 1913. 163 S. geh. ℳ 3,60; gebd. ℳ 4,40
12. Röbbeling, Friedrich, Kleists Käthchen von Heilbronn. Mit Anhang: Abdruck der Phöbusfassung. 1913. XVI, 168 S. geh. ℳ 3,—; gebd. ℳ 3,80
13. Saran, Franz, Goethes Mahomet und Prometheus. 1914. XIX, 136 S. geh. ℳ 3,60, gebd. ℳ 4,40
14. Wöhlert, Hans, Das Weltbild in Klopstocks Messias. 1915. VII, 41 S. geh. ℳ 1,20; gbd. ℳ 1,80
15. Saran, Franz, Das Hildebrandslied. 1915. VIII, 194 S. und 1 Tafel. geh. ℳ 5,—; gebd. ℳ 6,—

Quellenschriften zur neueren deutschen Literatur.

Herausgegeben von **Albert Leitzmann.**

1. Gottscheds Reineke Fuchs. Abdruck der hochdeutschen Prosa-Uebersetzung vom Jahre 1752. Herausgegeben von Alexander Bieling. 1886. VIII, 144 S. ℳ 1,60
2. Lebensbeschreibung des Herrn Götzens von Berlichingen Nach der Ausgabe von 1731 herausgegeben von Albert Leitzmann. 1916. LII, 230 S. ℳ 4,40
3. Picard, Médiocre et rampant ou le moyen de parvenir und Encore des Ménechmes. Abdruck der ersten Separat-Ausgaben von 1797 und 1802. Herausgegeben von Alexander Bieling. 1888. 122 S. ℳ 1,60
4. Des Kardinals von Retz Histoire de la conjuration du comte Jean Louis de Fiesque. Nach der Ausgabe von 1682 herausgegeben von Albert Leitzmann. 1913. V, 71 S. ℳ 1,20
5. Des Abbé de Saint-Réal Histoire de Dom Carlos. Nach der Ausgabe von 1691 herausgegeben von Albert Leitzmann. 1914. VI, 83 S. ℳ 1,80
6. Die Hauptquellen zu Schillers Wallenstein. Herausgegeben von Albert Leitzmann. 1915. VIII, 136 S. ℳ 2,50
7. Histoire du Cid. Nach einer Ausgabe von 1783 herausgegeben von Albert Leitzmann. 1916. VI, 142 S. ℳ 3,20

Weiterhin sind in Aussicht genommen:

Beaumarchais' Mémoire über Clavigo mit Jacobis Übersetzung.
Quellen zu Goethes Egmont.
Quellen zu Goethes Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten.
Quellen zu Goethes Westöstlichem Divan.
Quellen zu Goethes Faust.
Quellen zu Schillers Gedichten.
Eschenburgs und H. L. Wagners Übersetzungen von Shakespeares Macbeth.
Werthe's Übersetzung von Gozzis Turandot.
Tressans Huon de Bordeaux (Quelle zu Wielands Oberon).
Quellen zu Heinrich von Kleist.
Quellen zu G. Kellers Sieben Legenden.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H., Halle a. S.